# الهرمنيوطي<u>مًا</u> في الواقع الإسلامي

بين حقائق النص ونسبية المعرفة



الله المناوي

## **الهرمنيوطيقا** في الواقع الإسلامي

بين حقائق النجئ ونسبية المعرفة

معتصم السيد أحمد





جَمِّتُ لَافِقُوكَ تَجِفُوثُ

الطبعة الأول

ISBN: 978-9953-521-66-4







يان (199022 ميري - بيروت د ليان) مين (199022 ميري - بيروت د ليان) Tal: 03996329 - 01550427 - Fax:541198- P.O.Box: 28625 Chobelry - Belnit - Lebanon e-mail: dirahadi@dwahadi.com - LIRL: http://dwahadi.com

ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِ ٱلْعَكْمِينَ ١ الرَّحييد ﴿ مَاكِ يُومِ ٱلدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۞ أهدنا الصرط الشنقيد الصصرط اَلَّذِينَ اَنْعَمْٰتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمُغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الْطَبْكَالَاِنَ ۞﴾



#### بشيرالله ألرَّحَمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

#### مُتَكُمُّنّ

له يكتسب التص الديني في الإسلام اهسية المبافذة لوس لكرزة وغاً متدساً بسئل ارتباط الساء الأراض فاصن، وانعا لعا يستك المسافدة معرفي متعمية وفعال مع يكل مساحات السعرفة التي تقرضها الضويردة الزسيقة، ومن هذه الزاوية بعشل الشعب الديني أول تعابرًة بيناه وبينة المشكال العمرفية التي تعارت عليها الهشر.

قالطبيعة البشرية في التفكير لا تُرجع المعرفة لفس له حالة من الثبات والليمودة الأن النص في التصور الإنساني مهما اختلاف من تناسق ومثانة في الدلالة إلا أنه محكوم بمواضل الزمن التي تقرض تطوراً دلالياً للنص، فيصد النصي عندما معرزاً من المعرفة وليس منتجاً فيا، فتي المعرفة البشرية معوماً يرتكز البناء النظري لاي توجه فلسفي على مجموعة من المبادئ بوصفها الأساس الذي تجتمع عندة خيوط النظرية. ولا ترتبط هذه المبادئ يتعبير معدد يشكل نصاً ثابياً، أما في التصور الإسلامي فترتكز المعرفة على النص ليب يوضفه سيطناً للمعرفة فحسب بل ونتباً فها إنهاً.

هذا الوصف لواقع النص الديني خلق استغزازاً معرفياً أمام العقل العسلم في تعاطيه مع النص، وفتح الباب أمام إيداعات متهجية تقترب من النص في محاولة دائمة لإيجاد توافق بين ثبات الإطار وحركة المحتوى. فأما ثبات الإطار وطركة المحتوى. فأما خركة المحتوى الإطار فلما يمثل المحتوى للفرورة النجام المحتوى المحتودة الاتبارة فالإنسان بوصفه موجوداً تاريخياً يتحرك ضمن إطار اللقوف الأمني الذي يعبثه؛ الأحر الذي يجعده دوماً عرضة لتغير الذاتم بسبب تبدل الظروف ومقتضات الواقع. وبعا أن المحرفة هي جزء من مكتسبات الإنسان، فهي بالتالي قابلة للتغير أو الشكور أو الشكور أو المحتودة والعي المرحلة.

هذه الدهوة تجعل المعرقة الإسلامية أمام معشلة حقيقية، فالمسلم في إيداعه المعرفي لا يستطيع أن يتجاوز الواقع الذي ساهم في تكوين ثقافته. وفي الوقت نفسه هو مطالب بالارتكاز على نص تاريخي وُلِد في أجواء ثقافية في مكتسباتها الطرفية الداخصة. فيناك قاصل معرفي بين الإسان الحاضر والإنسان الأول الذي راعى النص تصوصياته الثقافية، ممنا يجعل العلاقة بينهما علاقة ذات طابع جللي، لا يمكن الاستفاء من أحدهما أو ترجيحه، تبتيمة أن يؤدي ذلك إلى تجاهل حقيقة (تاريخية الإنسان) سواء أكان ذلك في زمن ترول الوحي أم بعده.

هذه الجداية جملت بعض المفكرين يتكر لواقع المعرفة الخاصة بالتعمن، عندما نقر للنس يوصف لدة قابلة للبناء والشكل في ساقات معرفية جديدة، ليست لها صلة بمحترى معرفي يحتفظ به النصر، وفي الطابل تصلك بعض المستوية المعرفة التي تمثل المحترى الطبيعي لتضى الديني، وقد تطلب ذلك معاولات جادة ودائمة الإيجاد صل لهذه الجداية، والصيغة المشترضة لا يد أن تكرن ذات بعد منهجي لتمثل مرجمة يعمال إليها فهم النصى الديني، ا وذلك يقديم قراءة للتي تحافظ على المحترى المعرفي الخاص بالنص، وفي الوقت نشعه تراع الطرفة المشرى في إلياسه الشكري،

وضمن هذا السياق يبرز موضوع الهرمنيوطيقا بوصفه علماً أو منهجاً

معرفياً يبحث عن مسائل عديدة ترتبط بالنص، في طبيعته وتكونه، والصلة الرابطة بينه وبين مبدعه، وهلات بالتراث والتقاليد. كما أنه يمالج يعضى الجوائب الخامصة التي تبرز من خلال علاقة العضر بالنص. عالى يمكنه الواصل لمواد الموافق المحلف والمحال المعرفي ما دام مثال فارة طبيعي وقاتي بين أن ذها الشرط هو المحال المعرفي ما دام مثال فارة طبيعي وقاتي بين المفتل المحلف من المحتملة بعداً عن مبدعه في حالة من القطيعة النامة والاستبعاد الممتهج لمواد المدافق وواقعه وظروفه وكل المحاليبات التي ساهمت في المائه للنص. له في نصور غير تنابع؟ كل ذلك شكل موضوعاً وإطاراً للهوميوطيقاً بما هي متهج للناسية.

ويجدر بنا - إذا ابتعننا في هذه المقدمة عن جذور هذا الطرح المتهجي - أن تقدرب نحو التأثير المحرفي الذي يمكن أن تفرزه هذه الستجيمة في الوسط الإسلام، لما يمكن أن تثيره الهرمنيوطيقا من أستلة على النص الديني، عثل إمكان إيجاد فراءات مختلفة للنص الديني، وبالتالي رسم معاني

فهل الفهم وهين الحالة التاريخية والتغير المستمر؟ ويمعنى أخر هل هناك أمه شرط للتموف على الوعم التاريخي للمؤلف وظروفه ومقتضيات عصره، أم أنَّ (المحور) في فهم النص هو المفسّر وما يؤثر فيه (هو) من خلفيات وقيليات معرفية؟

فإذا كانت هذه الأسئلة وغيرها تشكل وقفة حقيقية تستفز الباحث فإلى أي مدى كان التفاعل معها في الوسط الإسلامي؟.

نباينت وجهات النظر، حول مدى فاعلية المنهج الهرمنيوطيقي، في تقديم فهم منظم للنص الديني، بين من يراه الطريق الحصري والوحيد لتفعيل الشم، وإغراج الدين من الصورية الجامدة والمترتمة؛ التي تحجب الحقيقة الدينية وتجعلها اجتبية عن العصر الحاضر، وبين منكر لأي دور فاعل لهلما المنهج؛ الذي نشأ ضمن ظروف خاصة أنتجتها تجارب الفلسفة الغربية، فالضرورة المنهجية عند هؤلاء تنتفي أن نظل الهرمنيوطيقا محافظة على خصوصية المنشأ الذي يتاين مع تجربة النص الذيني في الإسلام...

ومن أهم الففاصل الأساسية الشيرة للجدل بين الترجهين: هي النسبية الممرونية النمية وقتل المفقوصة المعمونية المفقوصة والمتجددة للنصء بحيث يحق لكل واحد حيفها القهم، من غير أن يكون لأحد حن احتكار الحقيقة، فليس هناك حدَّ تهائي أو حقيقة مطلقة يجب الوقوف عندها.

هذا ما يشور مخاوف المتبنين لقدسية النصر، المستبطن للحفائق الإلهية الثابت، فندة مقارقة أساسية يبديها هذا الاتجاء، هي أن النسبية حقيقة واقعية، لا يمكن التنكر لها ما ه الإسانان يبدع همين طرفه السياسي، والانتصادي، و والاجتماعي، والنصيء ولكن الأمر غير المقبول هو أن تضخم هذه النسبية تنصبح الصفيقة الوحيدة ولا حقيقة غيرها. فالنزاع المحقيقي ليس في إليات النسبية وعدمها، وإنما هل هناك حقائق قطعية كما هو حال النسبية عند أصحابها؟

من هذه الملاحظة يوسس هذا الاتجاء معياراً للفرز بين اتجاهين للخطاب المحرفي، بين الخطاب البشري الصحفود، والخطاب الإنهي الذي يعتقظ المجافلة بالمجافلة بالمجافلة بالمجافلة بالمجافلة بالمجافلة بالمجافلة في النص البشري الذي يمكن أن يحتمل وجوءاً متعددة : غرضها الظروف والمقتضيات المجرفة المجربة الذاتية للإنسان. إلا أنه لا يمكن قبول ذلك بخصوص المعرفة الني يوسسها الخطاب الإلهي. فهي معرفة ترتكز على سنن ثابتة تتجاوز الإسلام الزمني لتكون قابلة للجريان والانطباق، فالحقيقة الأولى التي يجب

تأسيسها أن النص الديني مستنطن لحقائق مطلقة. وهنا تصبح المشكلة سحصرة في كيفية العهم لتلك الحقائق، مما يعود بنا من جديد لمناهج الفهم، التي يجب تقويمها بمقدار اعترافها بتلك الحقائق الموجودة في النص.

أما الهرمنيوطيقا لا تعترف بتلك الحقائق وتستسلم لمقتضى الصرف البشري في المعرفة، مما تجعل النص الإلهي محكوماً ضمن تصور زماني ومكاس يحلقه المصَّر، وبالتالي تلعي أي محاولة لإسناد أي فكرة إلى الدين، بل لا يمكن خلق تصور معرفي يمكن وصفه بأنه فكرٌ ديبي

وقد وجد هذا المنهج - الناعي لسبية معرفية مطلقة - أنصاراً في الوسط الإسلامي استندوا على الهرمنيوطقا لتقديم فهم حديد للنص الديمي وفقأ لأفق المرحلة ومقتضيات العصر.

ولذا حاولت في هده الدراسة فتح الباب هذا للتقاش والبحث، للمساهمة في عرض المشكلة وتقديم بعص الرؤى فتناولت الدراسة في أربعة فصول اهتم الفصل الأول بالمسار التاريحي للهرمنيوطيقا مستعرضأ أهم المدارس التي أمتحتها العلسمة العرمية. وقد حاولت في هذا الفصل أن أبين الاتجاه الهرميوطيقي الذي يمكن أن يكون له حصور في الوسط الإسلامي، رابطً بيم وبين دلالة المعمى التي أوجدتها العقلية الإسلامية للهرمنيوطيقا، وبذلك نكون قد حددنا المشكلة وحصرنا مسار البحث.

أما في القصل الثاني عقد تناولت الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي المعاصر مستعرضا الدواعي والمتاتج، وأهم المرتكرات المعرفية التي ترتكر عليها في مشروعها التأويلي، ومناقشاً معض التناتج على سبيل النقد والبياء وفي الفصل الثالث الدي جاء معنوان (وجهة معرفية. . . نحو قراءة تأويلية

جديدة) قمت فيه بمناقشة الأبعاد الإبستمولوجية لمشروع القراءات التأويلية. عارصاً فيه تصوراً مخالفاً لما اعتمده المشروع التأويلي في تأسيسه المعرفي. وفي الفصل الرابع والأخير من الدراسة كان الاهتمام منصباً على تقديم

والدقاربات القلسفية لدفهوم التأويل من التص الذيبي، بعد استعراض المعمى التراقي، والمقاربات القلسفية لدفهوم التأويل، والمقاربات الحديثة التي تناما مشروع القرارات القاربلية، وأهم المكتسبات المعرفية التي يمكن أن يستلها هذا المصل، هو في تقديم تصور يمكن من خلاله الغرر بين ما هو ثابت وما هم متمتبر. وترتكز هذه المنهجية على حقيقة قرأتية وهي أن التص يستند على حريفة من القيم تفاضل في ما سيها على شكل هرمي، تمثل الجانب الثابت من المعرفة القرآنية. أما الجانب المتغير هو التطبيق المرحلي لهذه القيم وهو مشروط بالتطور الأومني.

وهذا التقسيم لنوعي المعرفة القرآنية يمكن أن يقدم مساهمة عملية لتقليص الحد الفاصل بين ثبات المعرفة ونسيتها

والنقص الذي يمكن أن يجده القارئ في هذه الدراسة هو في تقديم تصور عملي لخريطة القيم وتطبيقاتها المرحلية

وتجاهلي لهذا الأمر بيتني على سبيين:

الأول، هو أن مساهمتي منهجية لا تهتم كثيراً بإيجاد تصور عملي

والثاني، أن هذا الأمر يحتاج إلى دراسة سفصلة ومجهود كبير هما أوسع من رسالة فماجستير؟.

أما بخصوص الدراسات السابقة: فلم أحد - بحسب تتبعي - دراسة مختصة في تتج المنتهج الهوميرطيقي في الواقع الإسلامي، والدراسات في هذا الثان يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أصناف

الصنف الأول: دراسات اهتمت بمرض العلسفة الهرمتيوطيفية صواءً اكانت مرجمة أم تأليف يعض مثكري العرس، وهي كثيرة وقد استقلاف من بيشها في القصل الأول من الدرات يوصف يتج الهرمتيوطيفا مفهوماً ودلالة، كما يم ض أهم الترجهات الهرمتوطية. الصنف الثاني. هي الدرامات العبية للمشروع الهوميوطيقي في الواقع الإسلامي، وقد وقد تركيزي على درامات مصر حامد أبو زيد نموذحاً لهذا المشروع. وقد اعتمدت عليها مشكل واضح في القصل الثاني الذي يعرص ملما المشروع.

الصنف الثالث كتب ودراسات امسب جهدها مي الرد على تصر أمر زيد منها: (قراءة في فكر التيبية) لمحمد جلال كشك. و(قصة أمو زيد وانتصار الطبانية في جامة القامرة) لهيد الصور شاهين، و(نقش كتاب نصر أبو زيد ودخض شهياتها للدكتور وفتت عند المطلب، و(فاهلام وأقزام) للدكتور سيد العاتمي، و(هناتانا في التاويل - معالم في الشهج ورصد للانتجاف للدكتور و محمد سالم أبو عاصى، و(اقطاب المطانية في العالم المربي والإسلامي) لطارق منيه ولكن لم أضعد عليها في ودائس لأساب مها:

آولاً - يغلب عليها الطابع التوحيهي الذي يقطع الطريق أمام الفكرة المخالفة ضمن مسارات موسومة سلفاً ومن هنا يصفها أبو ريد ضمن الأيدلوجية المتحجرة التي لا ترتكز على أي تأسيس منهجي.

وثانها أحبب أن أخوض تجربني ضمن تصوري المعرفي الخاص، الذي يُمكنني من عرض قناعاتي لهذا المحك الخطير بوصفها تحربة مهمة تؤدي إلى إنصاح الأنكار وترشيد الخبرة

أما المنهج الشيع في هده الدراسة هو المنهج التحليلي في عرص الأفكار وتقويمها وفقاً للطرح التحاوزي الذي يؤسس لمقص المشروع التأويلي في الواقع الإسلامي. وفي مقابله صهج تركيبي استدلالي لما تقضه المحالة البنائية لبعض التصورات الصرورية في تأسيسي المنهجي لمفهوم التأويل.

أرجو من الله أن يوفقني في ذلك.



الفصل الأول

الهرمنيوطيقا...

جذور المصطلح ودلالات المعنى



#### الهرمنيوطيقا الدلالة التاريخية للمصطلح

البرمنبوطيقا كاني مصطاع علمه بتأكر بدلاون عويدة، ويصفين ذلك الثائر تبيئاً لنظور الصفل العملي الذي ينتمين البد العصطلع، و 
المحملات العمل المستخدس ألم تكن مثارة من قبل، وما شيده مصطلع البرمنيوطيقا على وجه المضوص من نظور كبير في العملية والدلالة المضوص من نظور كبير في العملية والدلالة تنظيمة خاصة، تتجابز العمن العملي والدلالة المشكلة الملكمة، وذلك طن البرمنيوطيقا في 
ولالتها المولى لا تتجابزة الرصف السرصلي معدد، تكنس وجودها الاصطلاحي من خاول معدد، تكنس وجودها الاصطلاحي من خاول ارتباطها العنبطوسي من خاول من المصطلحات في المرازة المعدنية الواحدة.

أما الهوميوطيقا هي محمل الدلالة التاريخية وما اكتسته عبر الرمن من مخزون معرفي جديد لا يمكن كشعه من خلال الترجمة الحرفية. وبخاصة أن مصطلح الهرمنيوطيقا تحول من دلالة جزئية صس دائرة أوسع، إلى رسم دائرته المعرفية ذات الطامع الاستقلالي الحاص ، ما يجعل الباحث في حيرة أمام وصف الحالة الدلالة الكلاكة ، فإما أن يحملها في سدين يستشفل المعد «لأول الدلالة الحرفية للمصطلح» والبعد الأحر يصف به المصطلح بوصعه عنوان لمقتل لعملي له خصوصيت المعرفية ، أو يتحاوز هذه الثنائية بالقول إن مصطلح المهرسيوطية يحمل في داخله منذ بدايت بدور تكامله ليصبح علماً له تشخصه السنقل بالذي

قواه نظرتا إلى المادة اللغوية الأولى التي تشكل منها المصطلح نجدها ترجع إلى اللغة اليونائية ، يرضه الأختلاف حول الجدر اللغوي للمصطلح فعصهم برى أن الهرمتوطية Hermacould مشتق من الغمل اليونائي Hermacould ، مؤتمه Hermacould في حين يرى أعرود أن المصطلح مأخوذ من Hermacouldiston ، يممنى التوصيح وإرالة المفحوض من الموصوع ، يقول الفكور عبد الوهاب المبيري .

الهرمتيوطيقا هي مشتقة من الكلعة Hermeculeبسمند كان يقصد او يوضّع ، من علم
الملاهوت، حيث كان يقصد بها ذلك اللهزء من
الداراس اللاقوتية العمني بتاديل الشعرص
الدراسة بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن العمني
الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن العمني
الفينية والمنافية ورادا التصوص العند، المعنيات، وقعادل التشات العمانية المعانية العمانية العمانية العمانية المعانية العمانية العمانية المعانية المعانية العمانية العمانية المعانية المعانية

<sup>(1)</sup> المسيري، عد الوهاب. مقال الموضوعية والدائية، موقع عبد الوهاب المسيري www.almesstr.com

وقيل إن هتاك ارتباطاً في الحدر المعرفي بين الهرمتيوطيقا وبين هرمس رسول الألفة عند الأغرق، وقد برجع هذا الارتباط إلى طبيعة الرسول بوصفه وسيطاً يقوم بمهمة الشرح والتوصيح لمضمون المعى إلى المخاطف عه، ما يجعل الأمر يعرد ربين مس ومفسر لهذا التصم، إلا أن الماهامير (١٩٥٠-١٩٠٩) عرف الماليات في الملاقات بين يؤول: (٢٠٠٠) برى أن هذا وها من الألباس في الملاقة جين يؤول:

منجد في الاستعمال القديم للمثل قرماً من الالمثلث و المستبد احتيار هرسون Hemes رسول الألتيان الذي قال المؤلفة ألى البيشة كلما أن الأوصات الذي قال عليها هومين تظهر غالباً أنه المجامية هرمين، ويتبعثر لكما وما وكل بنبليفه... والمواقع ومن مثابية أفي صبغة لفهم التقارب بهن ترت الثانيات والتكافيش عادة الفهم التقارب بهن والثانيات والتكافيش النائية النهم التقارب بهن والثانيات والتكافيش والكافية والتقارب بهن والتانيات والتكافيش والكافيشة النهم التقارب بهن والتانيات والتكافيشة والتهافية والتحاليات والتانيات والتحاليات والتحاليات المتحاليات المت

وبعد أن يتفي هذا التقارب يصل إلى المعتى الذي يؤكد دلالة المصطلح على التفسير :

"هكذا تطور المعنى المعرفي لا Hermencias و Hermencus نمي المهيلينية الممتاضرة ليدل على التفيير العلمي او العؤل العترجم" (1).

 <sup>(</sup>١) مس ميرم عادس طبقة التأوين الأصول البنائ الأهداف، ترجمة محمد شوقي الربي، ط ٢، الدار العربية للطوم بيروت، والمركز الثقافي العربي المعرب، مشورات الاختلاف العزائر، ٢٠١٥م، ص ص ٢٠١٦م،

<sup>(</sup>Y) المصدر السابق ص ٦٢

وبالتالي ترجع الهرمنيوطيقا هي أول دلالاتها إلى معنى «التفسير» بغض النظر عن جذرها اللغوي.

رما يؤيد هذا الاستنتاج استخدام أرسطو هذا المصطلح في منطق القضايا، حيث جعل الهرمتيوطيقا دالة على قضايا العبارة، وذلك إشارة لما يحمله اللفظ من دلالة على التغسير، يقول حس حفى:

الله في البيرمتيوطيقا لفظ برياتي م بيري. هرمتياس - وضعه ارسطه ميزاً من اجزاً العنظن، وبعن يه (وكنا ترجعه قدما المتناطق الطهارة) المضية المباراة، وهو الكتاب الثاني من لتب السنطن بعد كتاب العقوطات، اي كيف يعكن تفسر العيارة! (<sup>()</sup>).

وقد طمع أول كتاب يحمل عنوان الهرمنيوطيقا لدان هاور سنة ١٦٥٤وهو التاريح الدي اعتبرء غادامير المرحلة التي تمير بين التأويل اللاهوتي والتأويل القانوني<sup>(1)</sup>.

وقد حافظت الهرمتيرطيقا على هذا الدلالة في دائرة الدراسات اللاهولية إلا أن نصر (اير زيد) يشهر إلى دلالة جديدة، يمكن أن تصمل مخزرناً جديداً في المعنى أو تد تكون مجرد مقارقة اعتبارية ناظرة فقط إلى جعل المصطلع تكر تتبيناً حيث يقول مجرد عالم

 <sup>(</sup>١) حتمي حس سبلة قصايا إسلامية معاصرة كتاب الاجتهاد الكلامي، ط ١، دار الهادي.
 للطباعة والشهر بيروت لينان، ت ٣٠-٣٥، ص ٣١٥.
 (٢) انظر طسمة التأويل غادامير، مصدر سابق، ص ٦٣.

مصطلع البرمنيوطيقا مصطلع قديم بعدا الستخدامه في دوالرالدراسان اللاهوتية لوشو الراد معهورة القواعد والعدايد التي يجب أن متبعها العشد لقبيم الشك الديني الألشائي عن النفيد الذي يتوراليه السعن تفتلف عن النفيد الذي يتوراليه السعظم Erogues على اعتبار أن هذا المافيد بيتير الن التفسير نفسه في نفاصيلة التلييةة بينا بتهر الصطلع فنعا فن نفسه في المنفسو

وهذا التباين في المحنى ناظر إلى القرق بين السهيج في مستواه التظري، والمعارضة المعلقة للشعو فقف وكما أتصور أن هذه الدقة في التعبيز لا ينظر إلهها عادةً في بداية تشكل المصطلحة في سيمها يكون المصطلح في طور العموم إالباحث دوماً عن نظارة، ويكون مستوعاً إياماً فسماً في وقت تشكدات والفيسر في قاضيك الطبيقية بستيطل بطريقة آلية نظرية الأضيرة وبالتألي لا يعتبر ذلك إضافة مصى جديد المصطلح لم يكن مستوعاً إياما منذ تشكد، وفي المعوم لا يخلو هذا التعبيز من الإشارة إلى نضيج المصطلح في تطوره التأريخي حيث يتجول معها الشييز من والإشارة إلى نضيج المصطلح في لمارة الملية، وذلك إذا اعتبرا أن المصطلح في ذلك الأله الأولى كان يشير إلى حصوص التعبير السافح وهر مستبعد نظريةً، ومع ذلك يمكنا اعتماد هذا إلى حصوص التغيير المادة وهم مستبعد نظريةً، ومع ذلك يمكنا اعتماد هذا الدارات

<sup>(</sup>١) (أبوريد) بصر حامد إشكاليات الفراءة وتُليات التأويل، ط ٢، المركز الثقامي العرمي بيروت لبنان، ت ١٩١٦م ص ١٣.

اللاهوتية مدأت في الاهتمام الجدي لوضع هذه الضوابط ومخاصة في الأوساط البروتستانيّة، حيث يقول غادامير .

وتلقت البرمتيوطيقا وفعاً جديداً بالرجوع المى حرفية الكتبايات المستدسة كسا صارسها الإصلاحيون من البروتستانت بمخولهم في حدال مع عقيدة الكنيسة»<sup>(1)</sup>.

وبما أن التصير اللاهوتي كان مختصاً تغيير الكتاب المقدم فعن 
الطبيعي أن يكون اهتمامه منصباً على فهم لغة السم، الأمر الذي جعل 
السندلالاتهم ترتكز على سباحت الإنفاظ والمعامي والبيان اوالواقع أن أية 
ممناع علمية لم تكن تبلد لفهم الصوص الدينية، باستئناه مباحث الألفاظ 
والمعامي والبيان نشافاً إلى بعض الانتراضات الواهية، وساد التصور يائه لا 
حاجة إلى شهره سواها في هذا الباب (أن مما جعل الهومتيوطيقا تمحو منحي 
لساب تهتم معنه اللمة لتصير التصوص وتوضيع المعرص وربع اللبس الذي 
سب فنم المعظوظة، وبالتالي يصبح الهومتيوطيقي عالماً لقرياً باشياز يوظف 
علمه في تفكيك النصر الديني من أجل بيان القامس وتوصيحه، يقول عدد 
الكرم شرقي:

ان الهرميتوطيقي مترجم يجعل بفضل معارف اللسانية، الغامض قابلًا للفهم، وذلك

 <sup>(</sup>۱) هاس عيورع عادامير ولسعة التأويل، مصدر سابق ص ٦٥

<sup>(</sup>٢) شبستري محمد مجتهد مجلة قصايا إسلامية معاصرة كتاب الاجتهاد الكلامي، مصدر

سابق، ص ٦٤.

باستبدال المُلَلفة التي ل<sub>م</sub> تعد مفهومة بكُلفة اخرى تنتسي الى العالة اللغوية الغاصة بالقارئ الذي يترجم له هذا البرمينوطيقي<sup>(1)</sup>.

ويها، تكون قد وصلنا لدلالة جديدة للمصطلح تحسل هي طباتها المتبهج اللغزي أو علم الإدواك اللغزي، وهو المجال الذي تُعشّف به الهرموطيقا صمن الدراسات الأدبة، وقد تطور هذا المصطلح ضمن هذه الدائرة أيضاً بها تطور هم اللغة العامون.

إلى هذا المستوى من الدلالة يدو أن الهرميرطيقا لا تؤسس لأي معنى فلسفي، إلا إن السيط المصطلح لدلالة جنيفة قدمات في دادر المحدث الشلبي، وهذا ما يدأت يرادره مع شلاير ماخر (١٩٣٨-١٩٣٥) الذي جعل (الفهم) في مركز المعاربة الهرميروطيقية، عندما عرفها باطن امطلاك كل الشروط الضرورية للقهم (٢٠) وفللك يرجع إليه القضل في تأسيس الهرمتيوطيقا الحديثة، معد أن عمل على حملها دات دلالة مسهجية توسس لنظرية القهم الصحيح، ليس للنص الفنيني قحسب وإنما النص في كل أماده الاجتماعية، والناسية، والثانونية، والأسليقة، والأطبقة، والأموية.

وضعلى بد شلابه ماخه أن تنضلت الهرمنيوظيقا عن مهمتها الأدلية العتمثلة في متابعة العمنى لنصب جل اهتمامها على وضع القوانين والعمابير التي تضعن الفهر العناسب

 <sup>(</sup>۱) شرعي عند الكويم من طسعات التأويل إلى طريات القراءة، ط1، الدر العربية للعلوم بهروت لبنان، مشورات الاحتلاف الجرائر، ت ۲۰۰۷م، ص75

<sup>(</sup>٢) المصدر السابق، ص ١٧.

للنصوص أباً كانت هذه النصوص في تحققها العلموس<sup>(1)</sup>.

ومرعم هذه المفهوم الواسع للهرمتيوطيقا الدي أوجده شلاير ماخر إلا أنها تطل لتبعد عن والرة البحث القلسقي، في الوقت الذي تقترب فيه من طبعة البحوث المتفهجة التي تحاول إحراج الإنسان من دائرة الفهم الحاطئ، ومن هذا لم يهتم شلاير ماخر بطبيعة القهم وماعيت الذي يدحله في صلب البحث القلسفي.

إذا الأسس التي وضعها اشلام صاخر مي مصلية الفهم الهرصيوطيقي، تحت دالساء أما بأسيسات الشروطية والساعاً على به الفيلسوف دلتاي الإمام (1841) الذي جمل حتها أساحاً للدينج المصرفي للطوم الإنسانية وبالثاني أخرج الهرسيوطيقا من مجال الفهم المحدود بإطار النصى إلى مجال الفهم القي يتميز كالى طوم الشكر، وقد أوحد بلكك عناوة شنجية بها وين العلوم الطبيعة، بمهدأ أن رأى الوضعيون أن الفلاص الوحيد للثانم المعالم الإنسانية عن العلوم اللهبية يكمن في ضرورة تطبيق نفس النسجة الضريعية للعلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية، سعياً للوصول إلى قواتين كلية للعلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية التي تركز على العلوم الطبيعية ذات سعة وصفية يمكن العلوم الإنسانية التي تركز على العمني والفهم، أو كما لعرفية يمكن العلوم الإنسانية التي تركز على العمني والفهم، أو كما

ان الفارق بين العلوم الاحتساعية والطبيعية يكمن حنده في ان مادة العلوم

 <sup>(</sup>۱) شرعي عد الكريم من طبعات التأويل إلى عقريات القراءة، ط1، الدار العربية للعلوم بيروت لبار، مشهورات الاعتلاف الجرائر، ت ۲۰۰۷م، ص ۲۵

<sup>(</sup>٢) (أبو ريد) إشكاليات القراءة وأليات التأويل، مصدر سابق، ص ١٤

الاجتماعية - وهي العقول البشرية- مادة معطاة، وليست مشتقة من أي شيء خارجها، مثل مادة العلوم الطبيعية التي هي مشتقة من الطبيعية!().

وبهذه الدلالة الحديدة اكتست الهرمنيوطيقا فاعلية جملتها حاصرة لدى كل العلوم الإنسانية بما فيها العلسمة، إلا أنها تطل ذات سمة مهجية أكثر من كرنها فلسفية محض.

أما النقلة الكبيرة التي أدخلت الهرميوطية إلى عالم العلسقة فكانت في القرن العثرين على بد مارتن هيدغر (١٩٨٥-١٩٧٦) الذي أقام الهرميوطية العلى المن فلسفي أو أقام الفلسفة على أساس هرميوطيةي كما يهمر (أبو ريد) طالما أن القلسفة مي فهم الوجود وياتائي تصبح الهرميوطية ملازمة فلسفة هيدغر الوجودية مواة أصرح بها أم يصرح ؟ لأن الناء القلسفي لوجودة هيدغر يرتكز على إدواك الوجود من خلال إدراك الوجود والإنسائين يشير هيدفر.

•هي كائنات تعتلك الكينونة بالطبع لكنها لا تعي ذلك. وحده الإنسان بعي كينونته وحده يتجاوز كينونته نحو وجوده (<sup>17)</sup>.

<sup>(1) (</sup>أمو ريد) إشكاليات القراءة وأليات التأويل، مصدر سايق، ص 14

 <sup>(</sup>٣) أحمد إبراهيم: إشكالية الوجود والتقية عند مارش هيدجر، ط1، الدار العربية للعلوم بيروت لبان، مشهورات الاختلاف الجزائر، ٣٠٦، ٣م، ص ٣٤

واللحطة التي يكون ميها الكلام عن الوعي والقهم هي نقسها اللحظة التي يكون الحديث قيها عن الهربيوطيقا، ومن هنا يكون هيدعر قد أسس نقاساً قلسياً للقهم من خلال فلسفته الوجودية، والذي يهمنا هنا هو المحث عن الدلان المدينية التي اكتسبها مصطلح الهرميوطيقا، ولا ثمث أن ميدفر جمل للمصطلح طبحة فلسعة نامياز.

وقد سار على عشلى حدير نفسها الفلسوف المومنوطيقي خادسر، الذي قام بانتقاد المسار الكلاسيكي للهرمتيوطيقا الماحة عن المنهج، وأكد على رسم مسار جديد يتناول عملية الفهم في قانها، ومسارها، وملايساتها الدائرية، ولاللك يوقد فادامير على صوروة تعاوز المناهج تحليل عملية الفهم نفسها في فعالياتها وملايساتها التاريخية، ما دامت كل المناهج - يما يقي فلك العلمية - ، تناسس في المعنى على التشكير التاريقياء (1/ ، والإصافة الدلالية عند عادامير لمسطلح الهربتوطيقا يمكن ملاحظتها من خلال أيضاء المناقبطة في معرف المتحدة، في تشكيل متربة هرميوطيقية التي معرب سائقي، من تحديد ملاحجها، وسوف نتموص لها يشيء من التفصيل في ما سائي،

وبالتالي نكون قد وصلما إلى مجموعة من الدلالات وافقت مصطلح الهوموطية منذ تشكله وإلى الأن متجاهلين إدجيدها الهوموطية منذ تشكله وإلى الأن متجاهلين منض الدلالات، كاللي أوجيدها بول ويكون الكاملة في الكاملة أو الأملور والها استبعدتها فئاً من يائها خارجة عن الشبق التاريخي المصطلح، مع إيماني أن التأويل الرمزي تفيع جداً ولكن ضمن مصطلح أخر وهو «الهيونور» وهو لقط قديم كان يدل على الممن الرمزي".

ويمكن تلخيص الدلالات التي أوردماها كالتالي:

<sup>(</sup>١) شرقي عبد الكريم من طسقات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ٣٦

<sup>(</sup>٢) فادامير: فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص ١٤.

- التفسير
- نظرية تفسير الكتاب المقدس علم المنهج اللعوي وعلم الإدراك اللغوي
  - فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم
- . أساس المنهج المعرفي للعلوم الإنسامية
- الفهم الوجودي، أو الفهم نصه في فعالياته وملابساته التاريحية

ولكي نستوضح هذه المعاني متناول بعص الفلسفات التأويلية بشكل مختصر بقدر ما يتبين لنا ما يمكن أن يكون له حصورٌ في الوسط الإسلامي كفاعلية لمهم النص القرآني





ادخل شلابه ماخه الهرمنيوطيقا الوب مرحلة جديدة تجاوزت العالة التقليدية المتفتصة بالكتاب المقدس، وذلك بضلى ناعلية جديدة للهرمنيوطيقا تجعلها حاضرة نب كل النصوص، واعتير هذا ابذانأ لعرجلة أصبحت الهرمنيوطيقا نبيا علماً له خصوصيته الساعية الى توفير فهم صميح لكل تول مهما كان نوعه، وبالتالي مبعود اليد الفضل في أند نقل المصطلح من دائرة الاستفدام اللاهوتس ليكون علعاً أو فنأ لعملية الغهر وشروطها في تعليل النصوص وهكذا تياعد شلاير ماخر بالتاويلية بشكل نهائس عن أن تكون نبي خدمة علم خاص، ووصل بها الى أن تكون علعاً بذاتها يؤسس ععلية الفهم وبالتالي ععلية التفسير؟(١).

<sup>(</sup>١) (أبو ريد) إشكاليات القراءة وأليات المأويل، مصدر سابق، ص ٢٠

والهرمنوطية إيهنا المعنى تشكل معارقة جديدة للنعط التقليدي السائده وتضع هذا المغارفة ببلاحظة الغافي دواء تأسيس مفيح القهم . «الكبر ما عثر ينطلق من قامدة سوء القهم المسابق بلاي نص ومخاصة التصوص المتقدم خلاف المعط التقليدي الذي ينطلق من إمكانية القهم لكل شيء، وإمكانية خلاف المعط التقليدي الذي ينطلق من إمكانية القهم لكل شيء، وإمكانية الفهم عنه بكون له حيالاً لتأسيس منهج عسم الإنساف من الفهم المغاطئة هذا لا تقع مجالاً لتأسيس منهج عسم الإنساف من الفهم المغاطئ، ولا تكن أهمية عده المنارقة فقط في ما ينا، وإنسا الها المتكانس بشم المات من بكون له حضورً واصغ في المنط الإسلامي، معبدًا سوء العهم ينتج الناب فاتماً الإمكانية وجود معاني في مكتشفة وهو بطلاف إمكانية الفهم تأسيس حتى لسية الفهم، ووصف النبية ها يكونها حقية ذلك الإنهاء تتخلف في جذرها المعرفي من النبية اللهم، ووصف النبية المات معتمى أحمر في جذرها المعرفي من النبية اللهم، ووصف النبية على الانتراء ماص يحتظ به ماص محتلط به شاكير ماص.

آما الكهية التي يقترحها الداير للمهم فتعند على تحليل العالة الإندامية والمعالة الإندامية والمحمل من الإندامية المناطقة والتفارجية للمبدع ما يمحمل من الموحل الموحل من الموحل الموحل

<sup>(</sup>١) شرعي عد الكريم من فلسفات التأويل إلى نظريات الفراءة، مصدر سابق، ص ٢٦

الحياتية للمندع؛ لأن النص ليس مجرد وصف (تصوير) يستمد وجوده من الخارج فحسب، وإمما أيضاً مقعماً بحياة الأخر عنلعا يعكس التجربة الداحلية للمبدع، وتكون اللغة وقتها وسيطاً لنقل تلك التجربة ومن هذا البعد نتعرف على الحالة الرومانسية التي وصفت بها هرمنيوطيقا شلاير ماخر لأنها تؤكد دور الممدع على حساب الواقع وتعد النص تعبيراً لعالمه الداخلي أو موارياً إياه، كما هو معروف في مدارس الأدب الرومانسي.

وبالتالي عملية الفهم عند شلاير ماخر ترتكز على بعدين

- هرمنيوطيقا لغوية. هرمنيوطيقا نفسية.

ويتم الفهم من خلال هذه الهرمنيوطيقا الثنائية، ويتحقق ذلك بحاصل الجمع بين فهم اللغة وفهم القائل والغموص الذي يحتاح إلى توصيح مي هذه الثنائية هو ما يتعلق بمهم القائل الذي قد تفصله آلاف السنين عنا. والحل المقترح هما لا يستدعي شيئاً من الخارج وإنما يعتمد على لغة النص نفسه لعهم القائل، مأخوذاً بعين النظر أن المبدع أو المؤلف يجد من خلال اللغة مساحة يبرز فيها ذاته وفكره، أما كيمية دلك فيشرحها (أمو زيد) مالقول·

ولكن ما هي طبيعة العلاقة بين فكر السؤلف (أو نفسيشح) وبهين الإطار اللغوي الوسيط الذي يتم فيه التعبيرا بدي شلابد ماخر ان اللغة تعدد للمؤلف طرائق التعبير الشى يسلكها للتعبير حن نكره. وللغة وجودها العرضوعي العتعيز عن فكر المؤلف الذاتي، وهذا الوجود العوضوعى هو الذي يجعل حعلية الفير معكنة. ولكن العؤلف- من جانب آخر-

بعثل من معطيات اللغة تعديلاً وا: الله لا يغير اللغة بكاملها، والا صار الفهم مستحيلاً، انه – نفسب – بعدل بعض معطياتها التعييرية، ويهنفظ بيعض معطياتها الشي يكرها وينتقلها، وهذا ما يجعل حعلية الفهم معكنة، (1).

وأرى أن إيضاح الأمر مهذه الطريقة قد يستشف منه حمل اللغة والواصدة لغتين أو لغة واحدة ثات الألتين تفتص الأقراب بالتغاهم المشترك والأحرى بنقل فكر الدولف وغفيت»، وهذا ما لا يمكن تصوره، وإنما نفس الوجود الموضوعي للغة يعضاً التغاهم المسترك في الوقت الذي لا يمكن أن ستيمد فيه ذاتية المشتكلم أو الدولف لأنه هو الذي أواد التمبير عن فكره من خلال اللغة فالأمر غير موقوف على نقير أو تعميل في اللغة إلا إذا كان المقصود على ما من التعلق والمتيز هو توقيف اللغة بحسب الحاجة، وهو المقصود على ما

وهناك اذن جانيان جانب موضوعي بشير الى اللفة، وهو العشترك الذي يجمعل حملية الفيم ممكنة، وجانب ناتي بشير الى فكر العؤلف ويتعلى فن استخدامه الفاص للقفة(٢٠).

ولكن لا نستشف ذلك من النص الأول إلا إذا وظفنا الهرمبيوطيقا

 <sup>(</sup>۱) (أمو ريد) إشكاليات القراءة وأليات التأويل، مصدر سابق، ص ٢٦
 (۲) المصدر السابق، ص ٢٦.

الروماسية داتها لمهمه الأن التغير والتنميل بستيطن فرض سلطة جديدة على النصب وهذا ما تحرّزت بم الالول و الدلا تغيير الله على الله السال المسلم مستجداً و . من أن كلامه ما زال بحصر الالا تغيير يعض اللغة فإذا كان الخهم لا للغة بجمل العهم ستحياً كما يقول فإن تغيير بعض اللغة في النص المستجدة بتجمل فهم النصل أيضاً مستجياً و الاي يعتري على تلك اللغة المعيرة بستا توضيف هو تحدن الاعتيار من الوحود الموضوعي للغة بكيفية التعربة مع مراده وقصده من الاستخدام ولذا أجد عبارة عبد الكريم شوافي أنشر وقد عدما يقول:

وديري شلابه مافته الذعين التأمين بشيد من مريق شلفة من جهية ألى استفدام خاص أو مغفر للفة العشديكة، وبالثالمي فلا يسكن فيععه الأفي علاقته باللفة، وبشير من الصهية الأخرى الهي أفكار العنولف وتفسيته وقام يتمته الغائبية المتمي تسكسن وراء هذا المستقمام السعة عسوص

ومهذا نخلص إلى أن شلاير ماخر يعتمد (مضافاً إلى اللغة هي كليتها) على توطيف المؤلف الخاص للغة ليكتشف من خلال هذا التوظيف خصوصيته وهالمه الخاص.

وتكتمل عملية الفهم عنده معوهبتين الأولى لغوية تمثلك الفهم الشامل والدقيق للصور اللغوية وما يحدثه النص في كلية اللغة، وتكون المعرفة المتضمنة في النص حينها نتاحاً للغة، والثانية الوعي الغني والنفسي بذهنية

<sup>(</sup>١) شرعي عبد الكريم من فلسمات التأويل إلى نظريات الفراءة، مصدر سابق، ص ٢٦

المؤلف إضاءة بناته الشاريحي، واكتشاف تأثير اللمة في التمبير من أمكاره المفارقة إلى التمبير من أمكاره المفارقة إلى من هم النصر، أو فهم النص الماخلية، ليفتر المقصود هو مهم المؤلف ويس هما كان برى أن فهم النص هر فهم المفرس معرفية أن أو أن يتحقق مثل المؤلف في وقت واحدة، يجد أن يرتى المؤلف إلى نص صنوى المؤلف في وقت واحدة، يجد أن يرتى المؤلف إلى نص صنوى المؤلف، ما يعني تجاوز الموؤل واقعت الشاريخي الراهن ما نتخاه من فتار المؤلف في وقت واحدة الشاريخي الراهن المنطبق المؤلف أن المؤلف في مؤلف المؤلف في المؤلف أن المؤلف أن المؤلف في المؤلف في المؤلف أن المؤلف أن المؤلف في المؤلف المؤلف في المؤلف في المؤلف في المؤلف في المؤلف في المؤلف في المؤلف أن المؤلف أن المؤلف في المؤلف المؤلف في المؤل

هذه النظرية هي بساطتها السنهجية تحتري على تعليد كبير في العمارسة العملية، وقلك الاشتراطية بعداً حثالياً يُمتزل المدول متزلة الدامات الفاعلة للنصر، ما يعملها ترتكر على أمر يستحيل تعقيقه معرفياً. ومن هنا أصبحت عرضة للانتقاد وخاصة من رواد الهرمنيوطيقا المتأحرين، وتكتفي هنا بعا

مهيد أن نن التاديل حند شلايه ماخر لم يتحرر نبائياً من العهر العمار للأدب التاديلي كعا تبلور في العصور القديمة مثل أحماك الفلسفية

 <sup>(</sup>١) شرعي جد الكريم من فلسفات التأويل إلى تظريات القراءة، مصدر سابق، ص ٢٩
 (٢) المصدر السابق حم ٣٤.

 <sup>(</sup>٣) المصدر السابق ص ٣٩.

التي التنون باشياح كبار مفكري العثالية. لم لكن لشلار مافر الحرومان واستنتاجات صلية وصارمة كتلك التي لفيفته (١٨١٤–١٨١١) ولم لكن له نفس للبائة النظيمة والعدالة الملكية لتانيخ (١٨٥٥–١٨١٤) ولا حتى الدحامة التنظيمة العتمدية لبيغل (١٨٧٠–١٨١١). لم يكن سطلر المحروري خطب حتى وهر بهارس المثلمة.

والجو الممكر الذي أشار إليه هو الاهتمام التظيمي للهومتيوطية الذي ارتبط بالكتاب النقدس، ويلك استشف أن غادامير لم يكن راهبياً تماماً من الاستتج الذي جمل القضل لشلاير ماعز في تخليص الهرمتيوطيقا من طابعها التظيمي، وتؤكد ذلك بهوند

وقل فن التأويل العلاقوتي والذي البنام بالتأسيس العام والعالعي مع شلام ماضر، اسيد معضلاته المداهوية، ثاقا اليح لوك 2004 (فاشر وروض شلابه ماضر فن فن السائدل على الهميشيا الشوادوجية، همكذا رجعت العقائدية المشيشوا الدياراجية الحداث المتاشكاتية الشاديلية المشيواجية المولدي: (1).

 <sup>(</sup>١) عددمير هانس عبورع فلسعة التأويل الأصول السادئ الأهداف، مصدر سابق، ص ٧١

<sup>(</sup>۲) المعدر السابق ص ۲۹.

ولكي يتم التعرف على دوامع الانتقاد اللازم لشلاير ماعر من قبل غادامير لا بد أن تعرف على هرمنيوطيقته الخاصة، لكي بقف على الون الشامع بين التطويس وجيّها تتكشف لنا أساب عدم الرصاء، وهذا ما سوف نؤخره لعرائد النظامين

إلى هذا المستوى يتكون لدينا قهم عام لهومنوطية شلاير ماحر، بعد ترضيح مرتكزات المعد النجيم للطورة، وينها الكلام عن إمكانية خضور هذا السهم في الوسط الإسلامي الذي يعتبر النفى الديني فيه محوراً معرفياً وثقافياً. ولذلك أجد من الضوري تبين النقاط الإيجابية والسلية هي تظريمه. يمتر تم معالجها إذا الحكل تشافها عارفيا القرآن الكوري

#### الأبعاد الإيجابية

- الاعتراف بقصد السدع، ومراده الكامن خلف النص وهذا ما لا يتعارض مع المسلم.
- سوء الفهم حقيقة واقعية، وبالتالي من الضروري تأسيس منهج علمي
   لتحقيق الفهم الصحيح.
  - اللغة صرورية لمعرفة الدلالة العامة للص، مضاماً إلى كشف مراد المتكلم

#### الأبعاد السلبية:

- الحالة المثالية للفهم والتملئل في نفسية المسدع، فإذا أمكن دلك مع البشر فهو محال مع الله، إلا إذا اعتبرنا النص القرآمي هو إيداع البيي محمد الله كما يستشف من يعض مؤولى النص القرآمي.
  - النسية المحتملة لعدم إمكانية الوصول النهائي للمعنى
- حصر الفهم فقط في لغة النص، واستنعاد أي معونة خارجية تساهم في
   إنماء القمم.

العدم المعهم. وسوف نقوم بوضع هذه النقاط في ميران النقد لدى معالجتنا الهرمنيوطيةا في واقعها الإسلامي.

### الفهم في هرمنيوطيقا دلتاي (١٨٨٣-١٩١١م)

ما بهتنا هنا ليس التاسيس السنيهي الشي حاؤل ولتاكي ابيماره من خلال السيمنيوطيقا لللك الإنسانية، بقدم ما بهمنا الغيم وكيفية تصققته ضعن تلك السنيهية التي أوجدها، فقد تتعمل الياف الفهم ذاتها في اي مشيع عملي

ولذا يكون من الضوروي الوقوف عليها في هذه العراسة التي تحاول إيجد علاقة ما بين المشروع الهرسيوطيقي وواقع الثقافة الإسلامية التي تستمي في أصولها إلى جذور نضية .

بقرية المهم عند طائع تأخفنا من جليد إلى البعد السيكولوجي للمهم، كما هو عند شلاير ماخر بل قد يكون أكثر تعميقاً لها حيث تتأخف معلية النهم عند طائع في الانتقال والتسرب إلى نقسية المبدع، التي تحفظ بالمعضى أو قد تكون هي قاتها المحتى الذي يتحث عد. فكل التعبرات الإنسانية لمفود الرحيوما هي في الواقع تجول تفسية المبدع، ولا يمكن الوصول إلى ذلك الراجيزة إلا من خلال الرصول إلى تلك المسية التي أوجدته. فيتحول التعبير ملك إلى مظهر خارجي تكشف قيمته الحقيقية من خلال المعنى النفسي الداخلي، دؤاه كان التحبير حاكياً من نصبية النصر قبن الطبعي أن تصبح الدائمية دواه كان التحبير حالة فرضية كاشق عن ثلك النصبية. ومن منا تعدو الأهمية القصوى للهومتيرطيقاً من بهم هذه القرضة النصبية من مسلكاً السببة عبر مسئلة السببة عبر مسئلة تصبح الدلالة السببة عبر مسئلة من الطواهر النصبية التي أوجدتها قلا يمكن إعادة بناء التحرية الحياتية بمعهومها أثنا لا مجدد للما الطاهرة اللصبية في إعادة بناء التحرية الحياتية بمعهومها دلمنشرت، من نجدها من خالال إعادة إنتاج التحرية الحياتية بمعهومها دلمنشرت، من نجدها من خالال إعادة إنتاج التحرية الحياتية كما عاشها الأخير ومناني من وقع تأثيراتها

ان ما بديده الغهم في نظر دلشاي هو تعقين تطابقه مع باطن العرّلف والتوافق معه واعادة انتاج العملية العبدعة التي ولدت النتاج او الحلة الإيداعي<sup>(1)</sup>.

أما الموضوعية في هذه المملية الهرمنيوطيقية، فتحقق في كون التعبير أو الشكل الخارجي للإيماع هو في واقعه موضوع لتلك التجرية الحية لمعيده. فالتعبير عن تلك التجرية الداخلية.

اليس تدفقاً عشرائياً للمستاعة والانفعالات بالسعنى الإمانسي، ولكنه تعديد موضوعي Objectification لعناصر هذه النجرية – المتي قد تكون مضتلفة ومتياعدة – في شكل موحد. هذا التعديد العوضوعي للتجرية هو ما يؤسس

<sup>---</sup>(١) شرفي عبد الكريم من فلسعات التأويل إلى مطريات القراءة، مصدر سابق، ص ٣٣

- عنده - موضوعية العلوم الاجتساعية والإنسانية، ويتباعد بها عن الذانية التي يشهسها بيا الوضعيون <sup>(1)</sup>.

وبهذه الطريقة تتحول التجربة الذاتية للآخر إلى حالة موضوعية يمكن فهمها، ولكن ليس باعتبارها تجربة الحياة المشتركة وإبما تجربة الحياة كما عاشها المؤلف مما يعني تخلى المؤوّل عن تجربته الخاصة ليعيش مجدداً تجربة الأحر. فنستحد بذلك كلام (أبو زيد) الذي يؤكد على اإن هناك بين المثلقي والنص الأدبي شيئاً مشتركاً هو تجربة الحياة هذه التجربة ذائبة عند المتلقى. . . وهذه التجربة من جانب آخر موضوعية في العمل الأدبي. وعملية الفهم تقوم على نوع من الحوار بين تجربة المتلقى الذائية والتجربة الموضوعية المتجلية في الأدب (٢)، وهذا الاستبعاد لكلام (أبو ريد) يبتني على أن مقصود دلثاي بالتجربة الحياتية للمبدع هو شعوره الخاص الذي انعكس في هذا الإنداع، وليس التحربة الحياتية العامة التي تمثل قاسماً مشتركاً بين الناس. ومن هنا لا نتصور حواراً بين التجربتين، وإنما محاولة ذات طرف واحد يقوم بها المؤوِّل لكشف التجربة النفسية الخاصة بالمبدع، وذلك بتنازله عن تجربته الخاصة والتمحض في تجربة الآحر. وبدلك نتعرف على النقد الدي وجهه عبد الكريم شرفي لـ (أبو زيد):

ميقول نصر حامد (أبو زيد) ان دلثلي بعتقد ان النص تعبير عن تجرية الهباة العوضوعية وليس عن تجرية العياة كما عاشها

<sup>(</sup>١) (أبو ريد) إشكائيات القراءة وأثيات التأويل، مصدر سابق، ص ٢٦

<sup>(</sup>Y) المصدر السابق، ص. ٧٧.

السؤلف، ني حسين أن ولشكي بوكد على المستقدات التي وحسين المنتقات التي وحسين المستقدات التي ووجيها المبر زيدا الله ولمثالية كل المنتقدات المتي وجهيدا المبدع وقوحيده بيدان تقليده وقوحيده بيدان تقريد موجودة البداعية المبارة المنتقدات القامات. على المناب المات المنتقدات القامات. وليس باحتيارها المنتبكة المياتة النشات القامات. في حين لكن دائاي يهمل من وزية الإنشان القامات. مدارة على الكان وزية الإنشان القامات. مدارة على الكان المناب يهمل من وزية الإنشان القامات.

وبالتالي مفهم أن دلتاي ضحى تماماً بالذات الموؤلة لصالح الذات القاعلة مكس ما قاله (أمو زيد) وهلينا أن لا تنسى أنه ضحى في مسيل ذلك بلالية المسلمي<sup>(70)</sup>، ولمل ما يؤكد صحة فهمنا المثلثاي مي هذا الأمر هو فهم غاوامير له بقس الطريقة التي فهمناها، وذلك عندا اعتبر فادامير أن دلتاي منتبعد الموؤل وداتيت المشتجة للتأويل، عندما حصر الإبداع التأويلي في ما يقدم الموؤل، وذلت المناجة للتأويل، عندما حصر الإبداع التأويلي في ما

مهاي حن نريد انكار واستبعاد السهنس العبدع أو العنتج للتاويل، اي الععنى الذي يكثف حند العلم! هل يتم هذا الإنتاج بطريقة

 <sup>(</sup>١) شرعي عدالكريم من فلسعات التأويل إلى تطويات القراءة، مصدر سابق، هامش ص ٣٥
 (٢) (أبو ربد) إشكالبات القراءة وأليات التأويل، مصدر سابق، ص ٣٩

سرنعية دفير واحيثة لا بعكننا اخترال معتوى دلالة الإنتاج أد الإبداع المى معرد ما بنتج عن الدلالة التي بدضها وبقدمها العرّلف،(١).

ومن هنا نكتشف أن الفهم الحقيقي عند دلتاي يتمثل في اكتشاف تلك النمسية التي أوجدت الإبداع، ولتحقيق ذلك يضحي دلتاي مالتجربة الخاصة للمؤول.

ويهذا نصل إلى مستوى الإثارة الحقيقة في مطرية دلتاي المتعال في كرن النهم الموضوعي يتحقق بالانتاف نفسية الميارة معا يقتم الناب أمام احتمال غير يجعل القامة يتخلق من خصوصية المورّل وذاتيت ماخاصة، ومنها نتمره على حليلة تصبح مصاحبة عملية القهم تدور بين بجمل الفهم حقيقة ذاتية أو حقيقة موضوعية. وهذا النمط من الجدال بين الثاني والموضوعي وبين أقق المحاضر وأفق العاضي، ميشكل حضوراً واضحاً في هرمتوطيقا خادامير. وما والموضوعي ليست مناى من المعرقة الدينة في الوسط الإسلامي، وممالحة هذه القيمية ليست ذات علاقة منهمية قحسب وإنما ذات طابع معرفي تشكل على أسامه الاتجاهات الفكرية لذى المسلمين، لأن المغيار المعرفي إما أن يكون ذو متمنى دائي أو موصوعي، وإما أن تكون الموصوعية ذاتها في بكا علا هدفي.

أما يحصوص السؤال الذي يمكن أن تطرحه نظرية الفهم عند دلثاي على الوسط الإسلامي بشكل مباشر يمكن إيجاده في مسألتين

 <sup>(</sup>١) هاس عادامير علسعة التأويل، مصدر سابق، ص ٨٠

- هل الفهم هو التعرف على التجربة النفسية للمؤلف؟ وبالثالي هل يمكن
   أد يكون ذلك دو واقعية في النص الإلهي؟
- ما الموضوعية في تأويل المص تتلخص في كون النص تجلى لتلك التجربة النفسية؟

الإحادة على ماتين المسألتين لا يكون متمسلاً عن معالجة الحضور الهرمبوطيقي العام مي درامة النص الإسلامي؛ لأن هذه المسائل قد تكون مادية بالسبة للإسائلة التي يطرحها فاتامير والهرمبوطيا القلسمية فتتغلص أميتها في مقابي تلك الأسئلة ولذلك لم يكن إمراؤها في هذا السياق من إمرائل مالمنتها لاحقاً وإنها لمبحره الإشارة التلك الماليات في إنازة المحملة، والمحذل الساذجة التي طرحها الهرميوطيقاً في معالجة تلك الحفاية ومن ثم التجهد إلى واقع المحملة الكبرى التي تتيرها الهرميوطيقاً القلسفية في عملية للهم ولكي تتعرف عليها وعلى الأماد التي يمكن أن تشكل حضوراً واضعاً في واقعنا الإسلامي، لا يد أن تتناول الهرمنيوطيقاً القلسمية في عصوات متعوال



# الفهم والتأويل في الهرمنيوطيقا الفلسفية

هيدغر، غادامير،

#### اولاً: مارتن هيدغر (١٨٨٩-١٩٧٦)

أن السياق الطبيعي الذي متعرف فيه على عرضوطيقا هيدفرهي فلمفته الوجودية، لولا اثنا ذجه أن تلك الفلسفة الأصدة في الملساس على الهرضوطيقا أو على ماهية الفهم عنده، ما يجعل المرمأ الكر تعقيداً، فيهل تكمن المسابأة في معرفة الهرشوطيقا ومن ثم معرفة فلمفته الرجودية أم العكس!

هذه الجدلية أرجدها هيدفر عندما أقام فلسنته على أساس الهرمتيوطيقا في الوقت الذي أقام فيه الهرمتيوطيقا على فلسنته الوجودية ، ما يجمل البحدلية في صورتها الظاهرية أنه بالدور المنطقية ، إلا أن ذلك التاتفس لا يحمور إلا أن قالت التاتفس لا يحمور إلا من المنافية ، فإذا حاولنا منذ؟ أن نجد تصوراً للهرمتيوطية أم وازياً لتصور الوجود سوف يتشكل لل منفية منافية المنافية منافية منافية منافية منافية منافية منافية منافية منافية المنافية منافية منافية

هيدفر لإيجاد ممنى للوجود وهنا يكس التداخل بن هرمنيوطيقا المدازاين وفلسفة الوجود، أي أن اللحظة التي يتشكل فيها مهم العازاين هي ذاتها اللحظة التي يتشكل ميها فهم الوجود.

ومن هذا يكون هيدغر قد أوحد نمطأ طسعياً معقداً تحولت معه العلسفة والهرميوطيقا إلى نسق معرمي واحد طالعا كان سعي هيدعر هو ناسين فهم خطيقي للوجود يبياً من قهم الغازاين، وهذا أجندي لا أقهم اعتراض جان غرائدان الذي انهم هيدغر بعدم الوضوح في تعريف الهوسوطيقه، مي الوقت الذي يجدد قد تمكن من شرح مشروعه الأنظولوجي والعيدوسيولوجي بشكل رابطح حيث يتول:

موبيافت عسار نقدول أن الأنطولومهيا والفيتوميتولوجها عبارة حن متروعين واضعين، أفيتها، الوقدًا طلى أقل تقديرا قد تم حصرها مطريقة مقبرلة من يراياج الكنيزية والزامان أما فن ما بقتص الهرمنيوطيقا، وإن هيدخر لم يعتنظ لها، الا بتصف صفعة قام فيها بسرعة المائية.(١).

وبحسب طني إن عدم اهتمام هيدهر بتعريف الهرمنيوطيقا بشكل أكثر تفصيلاً كما صنع مع الأنطولوجيا والفينومينولوجيا؛ يرحم إلى التأسيس المشترك لكل المشروع القلمي لهيدغر، بعمى أن رؤية هيدفر الوجووية هي في الواقع تأسيس قلمفي للهرمنيوطيقا، كما أن الفينومينولوجيا عد هيدغر ما

 <sup>(</sup>١) جان عرامتان المسعرح الهرصوطيتي للفيوصولوجيه، ترجمة عمر مهيل، ط ١، ألدار المرية للملوم بروت لسان، منشورات الاحتلاف الجرائر، ت ٢٠٠٧م، ص ٧٩

هي إلا هرمنيوطيقا بامتياز، وبالتالي لا يمكن أن تسحت عن تصور للهوميوطيق متفسلاً عن فلسعته الوجودية، وبما أن وجودية هيدغر تنخلف عن السياق الفلسفي العام فلا تصبح عند ذاك الفائرة الأكثر خموضاً هي الهرميوطيقا وإنها الوجود.

ويما أن إطار البحث لا يحتمل عرص فلسقة هيذغر الوجودية ولا منهجه الهيوميتولوجي، ستكتفي بالإشارة العابرة لما يتعلق بالهرمنيوطيق ونيداً ماشرة بالسؤال الذي يحث عن القهم عي فلسعة هيدغر.

إن احتيار هيدعر المتهج الطاهري لا يحدد فقط مساره المعرفي، في مقابل المسار الفلسقي العام، بل يحدد أي نمط من أبماط الوعي والفهم التي يبحث عنها هيدغر، إنه الفهم والوعى الذي يلامس الحقيقة في دائها وليس ذلك العهم الذي تتوسطه المفاهيم والصور والمقولات الدهمية امثل هده الظاهرية هرمنيوطيقية، بمعنى أنها تتضمن أن الفهم لا يقوم على أساس المقولات والوعي الإنسانيين، ولكنه ينبع من تحلي الشيء الذي مواجهه، من الحقيقة التي ندركها؛ (١) وهذه التفرقة المنهجية تؤسس لمعارقة جوهرية في مظرية المعرفة، إد إن نظرية المعرفة التقليدية تصور الإنسان على أساس كونه ذاتُ عارفة تؤسس رابطاً مفهومياً بيتها وبين الموجود الآخر، وهي نفسها المقطة التي بدأ صها الجدل بين الذاتي والموصوعي في المعرقة، طالمه تصورنا وجود فارقي جوهري بين وجود الإنسان الداتي والأخر الموضوعي أما في منهج هيدغر الطاهري لا نتصور ثلك الشائية، لأن الإنسان ليس وجوداً منفصلاً وإنما وحود الإنسان وكينوت هي في وحوده مع الآحر افكذلك الأمر بالنسبة للموجود الإتسامي، إنه يُشُّوه ويُزيف عندما يُفسُّر بوصفه ذاتاً جوهرية. إن الإنسان ليس بالذات الإبستمولوجية (العارفة)، المنعزلة، التي تدرك

<sup>(</sup>١) (أبو ربد) إشكاليات القراءة وألبات التأويل، مصدر سابق، ص ٣٢

وجودها أولاً، ثم تحاول بعد ذلك البرهنة على وجود العالم، - كما فعل ديكارت بل إن الإنسان بدرك العالم إدراكاً أولياً بخبرته واهتمامه العباشر، فالعالم بهذا المعنى مكوَّن لوجود الإنسان، وتتبجة لذلك قصى هيدغر على ثنائية الذات والموضوع التي سادت - بتأثير ديكارت - حتى الوقت الحاضرا(١) إن هيدعر نذلك يريد أن يخلق انسجاماً وجودياً بين الأشياء تتموضع فيه الكينونة أو (القازاين) بحيث تصبح هي التعير الحقيقي للوجود، وحينها تبدك المسافة الفاصلة بير الإبسان والموجود الآخر حينما يتواصل الوجود عبر الداراين اوعلى الرغم من أن محاولة هيدغر في المحافظة على المسافة بين الذات والموضوع، فإننا نجد أنه يذهب في مهاية الأمر إلى الاعتراف بأن الذات والوحود هما نفس الشيء (<sup>(1)</sup>. إن هيدعر على ما أظ لا ينكر وحود الأحر وإلا اتُّهِم بالمثالية، ويهدا القدر يحافظ على المسافة بين الإنسال والأخر، ولكن بما أن وجود الأحر يتمطهر عمر الداراين وكينونته، فلا يكون هناك عمدئدٍ توسط معرفي مفهومي يخلق هذه البينونة، وإمما وجود واحد عمر الكيمومة القد أصبح الإنساد على يد الفلاسعة الوحوديين، يمثل ذلك الكاثر البشري الموجود في العالم، وسط الأشياء، ولم يعد مجرد ذات عارفة فلا بدأن يترتب على دلك أن يصبح معاشراً للأشياء وليس عارف لها. ولهذا نجد هيدغر يقول:

ءان الفيلسوف الهن هو الذي يهب معاشرة الأشياء ويطيل الإقامة بينهاء ووسطهاء ويستعشع الى همسها في تعاطف ودي. <sup>(٣)</sup>.

 <sup>(</sup>۱) إيراهيم أحمد. شكالية الوجود والثقية عند عيدعر، مصدر سابق، ص AT (Y) المصدر السابق، ص AT

<sup>(</sup>٢) المصدر السابق ص ٧١

هذا النط من التلاقي الوحلةي بين الإنسان والأشياء - إن صغ التبير-هو الذي يؤسس للقهم عند الإنسان مجيث يصبح الفهم حالة من حالات الكينونة، وتعبير فلامنة الوسط الإسلامي يعبر الفهم اكتساب مرثة وجودية جديدة، ما يعني تحولاً مستمراً وصيرورة دائمة هي هذه الكينونة والها كان العالم في بدل مستمر كانت هذه الكينونة الإنسانية غير مستقرة على حاله(١٠).

## وهذا الأمر يؤسس لشيئين الأول:

هو الفردية التي تجعل لكل إىسان الحق في قول (أنا) لأن كل فرد يعبش وجوده بنفسه. وإذا تحقق دلك يكون الفهم أيضاً حقيقة فردانية؛ وذلك لأن الفهم ليس إلا شكلاً من أشكال الوجود عي العالم، أما الثابي: هي محدودية هدا الكائن وتاريحيَّته الذي لا يستطيع أن يمدع إلا من خلال الأنية ايقول هيدغر الأنبة ليست هي أصغر جزء من الحاضر، إنها اللحظة وهي تفتح الحاصر أو تصدعه؛ (٢)، أي أن الإنسان هو الذي يجد داته باستمرار، وكلا الأمرين قد يؤسسان للنسبية، وفي نظري: أن هيدغر لا يرى الفردية التي تجعل المعرفة داتية وإلا تناقض مع نفسه، فهو لا يمنع من التواصل الوجودي الذي يتجلى عبر اللغة المعبرة عن هذا الوجود العل اللغة كما يعتمرها هيدفو من أهم العناصر في الوحود الإنساني، فهي أساسية له. . . ، اللغة هي أيضاً أداة اتصالنا مع العالم ومع الآخرين (٣) ولا يكون للاتصال أي مسوّع إذا لم يكن هناك تلاقي في المعنى والإدراك والفهم. ومن هنا يؤسس هيدغر لكينونة مستقلة ولكنها متصلة بحلفة حوارية مع الآخر، ففي اللحظة التي يحافظ فيها على خصوصية الكينونة يجعلها متصلة بالآخر بالقصد المشترك كما يقول: ١٥٥ الحوار بربد أن يوحد بيننا في قصد مشترك، دون أن تختلط بعضنا ببعض، (٤)

<sup>(</sup>١) إبراهيم أحمد إشكالية الوجود والثقية عد هيد عر، مصدر سابق، ص ٧٧

<sup>(</sup>٢) المصدر السابق ص ٧٨.(٣) المصدر السابق ص ٨٦.

<sup>(</sup>٤) المصدر السابق، ص ٨٨.

وهذا القصد المشترك كما أمهم - هو ظهور العالم وانكشامه عبر اللعة.

وبها تصل إلى محلة أساسة في موسيوطيقا هيدعر، بعد أن منا يلامس السني الذي يحث عد وهو اللغة والنصر وكل ما له علاقة بالفهم والتأثيل فقد جعل هيدة براللغة لسان الوجود الناطق باعشارها التُسُطير والكاشف للليام، فأصحح فيه توروها المحروري العاطم في عسلية المهج، ولكن ليس اللغة في تصورها التقليدي موصفها وسيطاً بين القات والموضوع، وإثنا اللغة فات الطابع المقاصر الذي يسجع مع طسقة الوجودية، فكما أن المائية والموضوعة عير متحققة في الكيزة الوجودية، كلك غير متحققة في اللغة والم

ومن هنا يتعير المسار الكلاسيكي للهرمنيوطيقا التي كامت تنطر إلى النص بوصفه تعبيراً ذاتباً كما في الروماسية أو بوصفه تموصعاً لنمسية المؤلف الحاصة كما عند دلثاي. فيعدو النص عند هيدعر تجربة وجودية تتجاوز إطار الذاتي والموصوعي اومن هذا المتطلق ايضاً كان هيدغر يرقض كل أشكال التفسير النفسانية والذاتية التي تربط اللغة بداتية الإنسان وبتجربته الداخلية الخاصة، يرى فيها، (أي في اللغة،) محض تحل لحقيقة العالم بما هو كذلك؛ (١) وبهدا المسار الجديد يصبح النص الأدبي والعمل الإبداعي عموماً هو التجلي الأنسب لحقيقة الوجود. والتجلي هنا لا يعني أن العمل الإمداعي يصم الوجود بل يكشفه ويعبر عنه، فالوجود الذي يكشف داته للإنسان من عير وسيط هو ذاته يظهر ويتكشف من حلال اللغة المعبرة عن تلك الحقيقة المنكشفة وبالنالي تتسم اللغة بسمة تلك الحقيقة ظهوراً وحفء اوالعمل الفني قائم على النوتر الناشئ عن النعارض ببن الظهور والانكشاف من جهة والاستتار والاختفاء من جهة أخرى. إنه - من الوجهة الوجودية- يتضمن الجانبين في حالة توتر مثل الوجود تماماً الذي يقصح عن نفسه للإتسان من

 <sup>(</sup>١) شرقي عد الكريم من فلسفات التأويل إلى ظريات القراءة، مصدر سابق، ص ١١١

خلال تعارضات الموجود والعدمه<sup>(١)</sup>. وهدا الاطراد القائم بين العمل الفتي وحقيقة الوجود نستشقُّ منه موعاً من التبعية غير المعلة.

فالفيان أو الذات المبدعة في الواقع ليس لها إبداعٌ حقيقي. بمعنى أنها ليست المنتجة أو المولدة لتلك المعرفة، وإنما منفعلة بتلك الحقيقة الوجودية، كأسا الأمر أشبه بنظرية الكسب الأشعرية التي تجعل الإنساد منفعلاً دائماً. فهو كالظرف الذي يكتسب المعرفة اكتساباً من غير أن يكون فاعلاً فيها. وإذا ثبت ذلك لا يكون هماك أي نوع من أنواع الربط التي تربط العمل الفتي بمبدعه، وبمعنى آخر هو تأسيس خفي لنظرية موت المؤلف التي عمل عليها رولان بارت (١٩١٥-١٩٨٠)، طالما أصبح الفتان هو الوسيط الذي يتكلم من خلاله الوجود (إن العالم في نظر هيدغر، هو الذي يتكشف للفتان وبمكَّته من أن يعطيه وجهاً ثابتاً يستقيم في العمل الإبداعي<sup>(٢)</sup>. وبالتالي لا يكون العمل الفني تعبيراً عن ذاتية المؤلف ولا تفسيته الخاصة. ومن هنا قطع كل أمواع الصلة مين العمل الفمي ومبدعه؛ لأن الذاتية والتفسية الخاصة للمؤلف هي التي تخلق ذلك الرابط بينه وبين إبداعه. هذه هي المفارقة التي أشرما إلبها بين هرمنيوطيقا هيدعر والهرميوطيقا الكلاسيكية، ما يعني أنه فتح لنا باباً جديداً لفهم النصوص لا يكون البحث فيه عن قصد المؤلف ولا عن تجربته الحيائية ولا عن نفسيته الخاصة، فكيف يا ترى تتم عملية فهم النصوص؟

ضمن هذا التصور لا يمكن أن يقترح هيدهر منهجية معينة لفهم النص لأن أي منهجية مقترحة يتصول معها النصر تلقابل إلى موصوع في قبال للذات، وهذا ما يهرب حد هيدهر لأنه سوف يرجع من جنيد لنظرية المعرفة النشية التي تحمل الإنسان قاتاً عارفة في قبال الموضوعات. ومن عنا يكون الخيار الطبعي لهيدهر أن يحست المتالي للنص كما أصعت المدخ للوحود.

 <sup>(</sup>۱) (أبو ربد) إشكاليات القراءة وأليات التأويل، مصدر سابق، ص ٣٤.
 (۲) شرع عدد الكريم من فلسقات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ١١٢

يوبلك تصبح عملية التاويل عملية سلبية بامنياز قاما القاويل الأدبي فإلله لا يبجد أسامه بالنسبة إلى هبدغر مي القمالية البشرية، فهو ليس بالدرجة الأولى فيها نقده وإسا شيء طبقا أن نقده أن يعصلم، علينا أن نقدم أفسنا للمس يعمورة سلبية الأن ومن هنا ضخص عبدغر – حسب تصوري - باللتات المبدعة واللتات الموزّلة معاً، عندما جعلها في كانا الحالين سلبة ثانت تقرزا أعمالية حسب، وأن لا يمكنني أن أتصور كيف يفسح المص عن معناه من عبر أن يكون التعمول أي نزع من أمواع التعمل في عملية الفهم، ويعاصة أن النص لمكنزح هو النص الأدبي مكل ما يحسله من تعقيدات في الدلالة إلا أن المحمد يكون التعمل المحاورة وإعادة الإنسات، فكلما استطاع الإنسان أن يمست تشيالا إذا تباهلتا جديدة الإنسان تسها وماى علاقها باللتات المسعشة تشيا إلا إذا يجاهلا حقيقة الإنسان تسها وماى علاقها باللتات المسعشة

هذا محاولة من (أبو زيد) يشرح فيها الكيفية التي يتحقق فيها فهم النص الأدبي مي هرمبوطية هيدفر، ترتكز على الحوار الناشئ من النقاء اللحطتين، لحطة الوحود النائي للمتلقى ولحفة وحود العمل النمي، يقول مي ذلك فإن الانفتاح الوجودي عند المتلقي - من خلال وعيه يوجوده الذاتي- يجعل عملية الفهم محكنة. إن الوجود الفائي للمتلقي لحظة من لحظات الوجود الوحقية، والعمل الفتي- بالمثل لحظة وجودية، وجين تلقي اللحظات بيدا الوارة، يما الموال والعواب الذي تتخفف به حقيقة الوجود، (<sup>17</sup>)

إلا أمي لا أفهم هذا الثلاثي والحوار صمن فلسفة هيدفر التي تجاورت الدانية والموصوعية، فاللحطة التي يعترف فيها بوجود متحاورين وسائل ومجيب هي ذاتها اللحظة التي يكون فيها الاعتراف بالذات والموضوع،

 <sup>(</sup>١) شرقي عبد الكريم من فلسفات التأويل إلى عقريات القراءة، مصدر صابق، ص ١١٤

<sup>(</sup>Y) (أبو زيد) إشكاليات القراءة واليات التأويل، مصدر سابق، ص ٣٦

فالتناتية التي تخلقها مادة الحوار ترتكر على موع من أنواع التفايل، والتقابل الذي يخلقه الحوار هنا هو بين المتلقي والنص، وحينها لا نجد أي تصنيف معرمي يضنف هذه الحالة إلا صمن إطار الدات والموضوع، وهو ما لا يسجم مع ظسفة هيدغر.

رمهذا نخلص إلى أنه هرمتوطيقا هبدهر هي تعط من الوعي والقهم لا يجيد استخدامها وصواتها أن هيدهر نصب، فهي أقرب الي المحالة الوجدائية التي يبشها الانسان مشكل مقصل عن الآحرين ويعيد عن أي منهم مشترك. ومن عند لا اعتقد أن يكون هناك ترع من المحضور لمثليقة المهم مذه، ممي ،الوسط الإسلامي، إلا إذا تقلف يشكل يخرجها حتى من إطارها العليمي

### ثانياً؛ غادامير (١٩٠٠-٢٠٠٣)

ليس من المستبعد أن يكون عادامير أقام سنة الهرمتيوطيقي على أساس فلسفة هيدغر الوجودية، ويخاصة في ما يتعلق بحقيقة الفهم الوجودي، ويمكننا أن نستشف ذلك من قوله:

بوصليده وجدت، من جالنهي، المستبطان المطلق المثلثان فتد المستالية Bladbourn المستبجارية المثلثان وفت المستالية المشتبط المشتبط من المستبط مستنبط مستبينا مستبينا مستبط المستبط المستبط المستبط المستبط المستبط المستبط المستبط والمستبط المستبط والمستبط المستبط الم

وراء حقل العلم وادراج تجدوشي الجسال والتاريخ»<sup>(1)</sup>.

ويدلك سوف آنجاور البحث عن بناته الطبقي لمدوت التأويلية طالما نظر إليها هو نصب وصفها احتاداً لتفهوم الههم الوسودي مد هيدفر، وبرغم ذلك لا يسم أن يكون لقادامير مقارب الخاصة لموضوع الهرسيوطيقا، التي تصلول النخول إليها بشكل وباشر.

ببطلق غادامبر في مشروعه الهرميوطيقي من ملاحظة أساسية، تذهب إلى أن النص الأدبي أو العمل الإبداعي هو في حقيقته مضمونٌ معرفيٌ وليس شكلاً حمائياً مجرداً، ولكن تظل تلك المعرفة في نظر غادامير بعيدة عن ذلك التصور الرومانسي الذي يعتبر مضمون النص كاشفاً عن التحربة النعسية أو الحياتية للمبدع، في حين أن النص عند غادامير له استقلاليته الخاصة التي انمصلت عن نمسية المدع ليحقق وجوده الحاص، وبالرجوع قليلاً إلى وجودية هيدغر تكتشف مقصود غادامير من المضمون المعرفي للنص، فبناءً على تلك الفلسفة الوجودية تصبح المعرفة المقصودة هي التجربة الوجودية أو التجلى الوجودي لذلك الممدع، وهذه التحرية عند غادامير تنحول إلى وحود موصوعي، يكسبها حالة من الثبات والاستقلال إذا تحولت مفعل الكتابة إلى نص أدبي اوهكذا يستقل النص، بفعل الكتابة، عن كل العناصر النفسائية التي نولد عنها، ويصبح حاملاً لحقيقته ولتجربته المعرفية الخاصة التي يفصح عنها من خلال شكله الموضوعي الثابت؛ (<sup>(۲)</sup>. ومن هنا لا تكون أهمية العمل الفي عند غادامير تكمن في دلالاته الجمالية، وإنما فيما يحمله من حقيقة ناعة من نفس العمل، ما يجعلنا تصفه ضمن المدافعين عن مضمون الفي ومعناه الدي أهول لصالح جمالية الشكل.

<sup>(</sup>١) هاس عادات السعة التأويل، مصدر سابق، ص ١٧٥

 <sup>(</sup>٢) شرمي عبد الكريم من فلسفات التأويل إلى بطريات القراءة، مصدر سابق، ص ٣٨

إلى هما توصل المعطيات مهمة في هرمتوطيقا عاداميره تتلجص في كون الفن والعمل الأهداعي لا يعبر عن حياة المؤلف ومواطقه ، أو كما يقول، مأث الممين لا يقهم يما هو تعبير عن حياة ، بل يما يقوله حقاًه أ<sup>20</sup> وهذا أول معالم انظيفية بين هرمتيز طبقا طاهامير والهرمتيزطيقا الرومانيية

أما كيف يتحول هذا النص إلى معطي يمكن فهمه الإجابة تشكل المد 
الأحرجي مرسيوطيقات عندا بنظر إلى النص يوصف طأة موضوعاً مستلظ 
عن القائل، وحيها لكون مهمة التأويل هي البحث عن هذا المعنى الحاسل 
السب ليس إلا إن القاهم عند عائلير يعني الن تسعى إلى قهم ما يقال، لا 
إلى قهمة هو باعتياره هذه القروة. قدا يهم أوراكه هو حق القيم مقسه 
أأناهم أورائالي يمتلك النص القدرة على امثلاك معن مديد عن صدعه، وبهدا يحرر 
مأناهم أول المعنى من قصد المؤلف، وإكد في الوقت نصب يوسس لفتح 
مأناهم أول المدين ممن قصد المؤلف، وإكد في الوقت نصب يوسس لفتح 
مأناهم أول المدين بمكن أن يكور مرتكزاً معياراً يمكن التعاكم إليه، وفي الواقع 
لا يبدو أن غادامير غامل عن هذا المعنى وإضاء تأصد هذا القهم، فالمعنى 
لا يعذو أن غادامير غامل عن ذلك عندما يحدث عن طبعة هذا القهم، فالمعنى 
عند غادامين، ويخفق من ذلك عندما يتحدث عن طبعة هذا القهم، فالمعنى 
عنده عالما هالسال المعنى من سياقة التاريحي وتجرئته الخاصة 
عنه طالسا أن الإنسان يفهم صمن سياقة التاريحي وتجرئته الخاصة 
عنه طالسا أن الإنسان يفهم صمن سياقة التاريحي وتجرئته الخاصة 
عنواهيمه السياق.

ومن هما يبدأ الحديث عن نوعين من الأفق، أفق الحاضر وأفق العاضي. فالمؤوّل لا يمكه الحروج من أققه ليميش أفقاً أخر هي العاضي، وبهذا يثلب عادمير العملية التأويلية رأساً على عقب عندما يجمل المتاح هو نقل أفق

 <sup>(</sup>١) عدامبر اللعة كوسيط للتجربة والتأويل، ترحمة أمال أبي مليمال، مجلة العرب والمكر
 العالمي العدد؟، منة ١٩٨٨، عن ٣٦

<sup>(</sup>۲) المصدر السابق ص ۲۱.

المناصي إلى الحاضر وقهمه خسس المعطى الراهن، وهذا عكس كل المداوس المهرسوطية التي تحاول إدراك المعتمى رهو مي سياق المناضي، وبالتالي قتح غادامير الماضية المواقل الميس ليحود المناصي معاصراً غادامير الماضات المواقل المعاصرة التي يتنضيها فهم الشعم تتني إنساح المجال أمام المبارات والمنتاجيم المستملة والتحاوب المحافسة، تمثل إنساح المجال المراح المراحة على المتراحة المتراحة على المتراحة المتراحة

مری خادار عمل العکس ان اطواد والأرازع \* العنی العرفی حمی النی ناوسی مرفتنا الاموری الراعن النائی ناخلون منه المنوا العاض والعاصر ما أن السنوج العلمي العالم حمین بطالب المسراع بالتخاص من الفوائه وزوازعه وکل ما بشکل افن قدیمته المراهن الا منعقل المتر من ان بدیک مثل هذه المواثرة تعارس فعلها فی الفقاء بدلاً من مراحهتها باحتیارها عواسل اصباق فی تاسیس عسلیة الفوری (۱). الفوره(۱).

وبهذا المعنى - بحسب ظني - يكون النص قد فقد معماء الأول الدي وجد له، ومن أحله وبالتالي تقطع كل روابط الصلة بين المص ومبدعه هذا الأمر يعملني لا أفهم غادابير عنمنا يدافع عن حقيقة النص ومصمونه في قال الجمالية الشكلية، فأي نوع من أمواع المعرفة يحملها المص قبل أن يُفهم

<sup>(</sup>١) (أبر ريد) يشكاليات القراءة وأليات التأويل، مصدر صابق، ص ٤١

ضي الأفق الحاضر للدوول ؟ حكل معي - بعد ذلك - ينسب للنص يكون في خيثت معين مكتسباً لينسب إلى أقل الدوران الحاضر و يعتربها أخر: إنّا المعن الدعيقي هو ما انتم مافقة المعنى في الماضي كما يؤكد؛ وإنّا المعنى الدعيقي هو ما علمت الدعيق المعين الدعيق المعين الدعيق التي يتصل فيها التمين حيثها حاسلاً في المعتبدة التي يتصل فيها التمين من يبدعه يقدر الدعيق التي يتصل فيها التمين من يبدعه يقد حيثها معيارتها المعينة التي يتصل فيها التمين من يبدعه في المعين من يبدعه في المعين من يبدعه في المعين من يبدعه في المعين عن يبدعه في المعين عن يبدعه في المعين المعين المعين المعين المعين المعين إلى تصحب الإطابات المعين المعين والتالي تصحب الإطابات المعين المعين بالمعين المعين المعين المعين المعين المعين المعين المعين المعين بالمعين المعين المعين

هذا المعنى الذي يرتكر على أفق الحاضر في العملية التأويلية هو أكثر ما يعير فلسعة عادامير التأويلية حينما تحاوز مناهج المعرفة التي تسجى إلى تأسيس موضوعية نزيهة تتجاوز ذاتية الباحث.

أن القهم الموضوعي الذي يقترحه غادامير هو في السياق المشترك الذي يوحد المؤسسة التاريخة الذي يوحد المؤسسة التاريخة التاريخة التاريخة التاريخة التاريخة التاريخة التاريخة التاريخة المؤسسة المؤسسة المؤسسة المؤسسة المؤسسة المؤسسة المؤلفة في الألت على المعمني المؤول في الوقت فقده ويضع المؤسسة التاريخة المؤسسة المؤسس

 <sup>(</sup>١) شرعي عبد الكريم من طسعات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ٤١.
 (٣) المصدر السابق، ص ٤٣.

يتشكل من الحوار المشترك بين المؤوِّل والنص، ما يجعل حلفيات المؤوِّل دائها قائلة للتغبر والتبديل بسب التعاطي المتفتح مع النص، فيصبح المعنى نتاج الصهار أو الدماج آفاق الحاضر والماضي، فتكون عملية التأويل وفقاً لدلك الرصف ليست عملية مكرِّهة تتحكم فيها الذاتية الخاصة للمؤوِّل. وفي تصوري هذه محاولة من عادامير يتجنب بها الاتهام بجعل المعنى تابعاً من ذاتية المؤوِّل الحالصة، ولكنه اتهام يطل ماثلاً خاصة أنه لم يرسم حدوداً واصحة لتدخل أفق المؤوِّل، في الوقت الذي لم يجعل دلالة واضحة لمعمى البص عبدما لم يجعل له أي صلة مع مندعه أو القصد الأول الدي شكله ومن هما يصبح من العسير عليما فهم هذا الاندماج؛ قداتية المؤوّل طرف واصح في عملية الاندماج. أما الطرف الآخر فغير واصح المعالم، وإدا استمد بشكل أو بآخر لا يمقى أماما إلا طرف واحد وهو الدانية المحصة التي يتهرب منها غادامبر. إما إذا كان المعنى الذي يحمله النص هو التجربة الرجودية للمدع بحسب فلسفة هيدعر معيداً عن نفسية المؤلف، فعملية الإنداع حبمها تكون عملية سلبية، معنى أن المبدع لم يتكلم باللعة وإنما لغة الوجود هي التي تحدثت من خلاله. فإذا قبلنا هذه العلسفة الوجودية في عملية الإمداع لا مد أن نقبلها أيضاً في عملية التلقي والتأويل، فلا يكون للمؤول أي فاعلية في إيجاد المعنى ومن هنا اشتراط غادامير لحضور نفسية المؤوّل الخاصة وأفقه الحاضر هو تراجع عن تلك العملية السلبية في الإبداع والفهم بحسب الفلسعة الوجودية وبمعمى أخر: إذا كان البص نتاج تجلي الوجود فكذا يكون فهمه دون شرط لأي ذائية، وكما يقول هيدغر يجب أن ننصت إلى النص، فالمعنى لا يكون معطى نصنعه وإنما معنى يحدث فينا وهذه الأراء النقدية هي محاولة لفهم فلسفة غادامير التأويلية ليس إلا

والمهم بالنسبة لهذا البحث أن عادامير جعل عملية التأويل فاعلية مستمرة بين أفق المؤوّل وأفق الماضي لكل ذات متلقية، وتجاوز بذلك كل موضوعية مدعاة في عملية التسير؛ لأن المعنى عند ليس حقيقة في الماضي يمكن فيبطه بالمنهجية وهذا التصور الذي يقوم على موقف المقسر وأفقه الراهن باعتباره عاملاً أماسياً لفهم النص، أن قسح له المجال ليكن فاعلاً في النص القرآئي قد يؤدي إلى تأسيس معرفة مخالفة تماماً لما هو موجود ومتعارف عند المسلمين.

وقد بدأت بوادر نقل ثلك التجربة التأويلية إلى واقع النص القرآئي مع بعض المفكرين الغين اعتروا تأويلية فانامير تعتع الطريق أمام تأميس جديد للمحمى القرآمي ومن أشال هؤلاء نصر حامد (أبو زيد) الذي يقول عن مرتبط ليائية فاناس:

ورتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادامير وجد نعدلها من خلال منظور حدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر الى علاتة المعفسر بالنص لا نى النصوص الأدبية ونظرية الأدب، فحسب، بل نى اعادة النظر نى تراثنا الدينو حول تفسير القرآن منذ أقدم عبصوره وحتى الآنء لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تاثير رؤية كل عصر- من خلال ظروفه- للنص القرآني. ومن جانب آخر نستطوع ان نکشف عن موقف الأنجاهات الععاصرة من نفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات – في النص الدبنى والنص الأديه معاً- عله موقف العفيد من واقعه السعاصر، أياً كمان ادّعاء السوضوعية الذي يدعيه هذا العفسر أو ذاك 1000.

<sup>(</sup>١) (أو ريد) إشكائيات القراءة وألبات التأويل، مصدر سابق، ص ٤٩

وقد يكون الناتج المتوقع من هذه العملية التأويلية في واقع النص القرآمي هي معرفة دينية مسية ومتحركة بشكل لا يضمن معه أن تكون هماك ملامح فادت تصور ثابت الإسلام. وقد مجد ثلك الشيخة عند مذكر أغر وهر عبد الكريم سروش، الذي يفصل بين الدين والمعرفة الدينية جت يجمل كل أمناط المتعرفة الدينة هي تأويلات متحركة لا تعبر عن الحقيقة بشكل نهائي، حيث يقرف:

ماتاً المعرفة العينية حبيدً انسانوع لفهم الشريعة، مضيوط ومنهيمي وجعمي ومتعرك، ودين كل واحد هو عين نهمه للشريعة، أما الشريعة الضالصة، فلا وجود لبها الألدى الشارع ﷺ (1).

وعلى أقل تقدير تثير هذه المعلية التأويلية منظومة من الإشكالات في واقع المعرفة الإسلامية، بشكل تستفز معه الباحث الإسلامي للدخول في هذا العبدل المعاصر والذي ما زال مكراً يتحمل القييم والنقد من زوايا متعددة



 <sup>(</sup>١) سروش عد الكريم القيض والسط في الشريعة، ترجعة د. ولال عاس، ط ١، دار الجديد مندى الحوار العربي الإيرامي يبروت ثنان، ت ٢٠٠٣، ص ٣٠.

### الهرمنيوطيقا دلالة المعنى في الواقع الإسلامي

مصطلع الدرمنبوطيقا مصطلع له انتدائه الثانات المتاضقة المشاقة الشاخت بشكل المصاحف الشاخت بشكل المصاحف الشاخت والمدائلة من يترق حيثها أن تتتجدو فالمائلة والمدائلة والمدائلة والمدائلة المدينة والمهدالموانية لعصطلع المدينية والمهدالونية لعصطلع المدينيوطيقا، ومن هذا تعبد كثيراً من المهاحثين وفائل أنها المتاطبط على طبيعته المساسلية وفائلة أن يترجم المؤكد على على على عليه على طبيعته المساسلية على أن البرمنيوطيقا وما تعمله عالمان، وذلك بناذ معلى أن الباهدان المتاطبة على المتالية المن المتعملة على المتاسات المتالية المن المتعملة على المناسات المتاسات الم

هدا على مستوى البحث عن مصطلح الهومينوطيقا بوصفه مصطلحاً له عنوانه الخاص هي الفلسفة الغربية، أما على مستوى البحث الذي لا يهتم بالدلالة الإصلية في سياقها الثنائي، عبدكن أن يجد مقارة دلالية بين مصطلح الهرمنيوطيقاً ومصطلح أخر هي الثفاقة الإسلامية، تجمع بينهما حالة من الاشتراك في بعض المضامين الدلالية. وضمن هذا الإطار هناك مصطلحان لهما استخدامهما الرائح قي الواقع الإسلامي ولهما مخرونهما الدلالي الخاص، ومع دلك يمكن أذ يشكلا حالة من المقاربة مع مصطلح الهرمنبوطيقا، وهما مصطلحا التفسير والتأويل، والوحدة الدلالية الثي يمكن أن يستشفها بين هدين المصطلحين ومصطلح الهرمنيوطيقا هو في اهتمامها جميعاً بفهم التصوص.

لا مهشم الأن بشرح مصطلحي التفسير والتأويل أو نشعل البحث بإيجاد مقاربة بينهما وبين الهرمنيوطيقا، حفاظً على المسار المرسوم لهذه الدراسة. التي تحاول أن تتبع الحصور الهرميوطيقي في فهم النص القرآني. والنقطة الأساسبة التي للاحقها في هذا المحث هي النتاتج النسبة التي تفرزها الممارسة الهرميوطيقية لفهم النص، ويحاصة هرمنيوطيقية غادامير التي تجعل الفهم رهين الأفق الحاضر للمؤول.

ومن هنا تصبح دلالة الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي التي معتمي بها، ذات دلالة خاصة لا نبحث عمها في الموروث الثقافي والفكري لدى المسلمين، وإمما ببحث عن القواسم المشتركة مين دلالة الهرمنيوطيقا في نسختها الأصلية، وبين طرق بعص الكتاب في إيجاد محاولات جديدة لفهم النص القرآني، وحينها نكتشف التلاقي سِهما وص هما عمدما ببحث عن دلالة الهرمنيوطيقا مي الواقع الإسلامي نبحث عنها في بعض الكتابات التي اهتمت بهذا الشأن مثل نصر حامد (أبو ريد) عندما يتحدث عن طبيعة فهم النص القرآني؛ يقول:

ءان القرآن نص دينى ثابت من حبث منطوق، لكنه من حيث يتعرض لـه العقل الإنساني ويصبح مفهوماً يفقد صفة الثبات، انت يتحرك وتتعدد ولالته. إن التبات من صفات السطل السفدس، أما الإنساني فيهو نسيمي متقير، الألفال نص مقدس من ناهية منطوقه، جهية الإنسان ويشعول الس نص انساني جهية الإنسان ويشعول الس نص انساني إلاناسن) ومن الطروري هنائى تؤكد أن حالة الشعل الغام السعدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً الا ما ذكرة النص عنها ونفهمه بالمضورة من ذاوية الإنسان العنفور والنسيم، بالمضورة من ذاوية الإنسان العنفور والنسيم، النبي منذ لفظة الرحمي- تعول من كوفه نقا النبي له لعظة الرحمي- تعول من كوفه نقال من النبيا وحارا فيناً الناماً المنافعة المرحم.

وهذا الكلام الذي يعتمر الفرآن مصاً إسانياً يمثل الخطوة الأولى لجمله مصاً قابلاً لتطبق الهرستيوطيقا الفلسمية التي تعطي المؤوّل وما يحمله من أهق الحق في فهم الهص. ومن هنا يقول (أبو زيد)

سا دام التاديل فاحلية ذهنية استنباطية فعن اليديبي أن يكون للذات العارفة دور لا يصع الكارء أو تعاهله (٣٠).

 <sup>(1) (</sup>أبوريد) نصر حامد: بقد الحطاب الديني، ط ١، سينا للنشر القاهرة، ت ١٩٩٢م، ص ٩٣.
 (٢) المصدر السابق، حر ١٩٤٣.

وبهذا تصمح معالم تأويلية غادامير واضحة، وحاصة عندما يتحدث عن أفق المؤوّل وما يصيفه لعهم المص شكل ماشر عندما يقول أ إذ يتدخل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم لفة المص، ومن ثم في إنتاج دلالته (11).

ولا يبقى شيء من دلسفة غادامير التأويلية إلا القول بأن القهم ليس حقيقة موجودة هي الماضي سحث عنها، وإنما يعني جعل النص هي مدلوله حاصراً ومعاصراً، وهذا ما يريند (أبر زبد) أيضاً بقوله:

ونسن الطبيعي، بل من الضويري، أن يعاد فيهر النصوص وتأويلها منفي العفاهيم التاريخية الاجتماعية الإصلية واجلال العفاهيم العاصرة، والأكثر النافية وتقدماً (17)

ونحن هنا لسنا في مقام تقاش هذه الأمكار وإنما في مقام تبين الدلالة التي نقصدها بالبحث عن الهرمتيوطية في الراقع الإسلامي، إنها الهرميوطيةا رائع لا "متناف في الصحوف و التيجية عن تلك التي أنازتها الهرمتيوطية الفلسمية في يستنها الأصلية، ومن هنا يتضبح مدى الوهن الذي يسوق الهرمتيوطية باحتارها مقاملة لدلالة التضير أو التأويل في الثقافة الذي يسوق إنها في الواقع محاولة جديدة تتجاوز الحالة التقليمية للضير أو التأويل في الموسدة التأويل .

سوس فهما يتجاوز على الصور المعهوده والمعروف. ومن الطبيعي أن يكون هناك تباين في المواقف عندما يتعلق الأمر بإحضار الهرمنيوطيقا إلى الواقع الإسلامي. ونحن هنا لا نرى من المقيد

 <sup>(</sup>١) (أبوريد) نصر حامد نقد الحطاب الديني، ط ١، سيتا للشر القاهرة، ت ١٩٩٢م، ص ٨٧
 (٢) المصدر السابق، ص ٢٠٠١.

عرض آراء المحالفين والمواقفين ؛ لأن كبيراً عنها يستى على تحليلات انمعالية غير علمية، كما أن هذا المحت برت قد يشكل انتجاعاً معارضاً ، في الوقت الذي يعرض قه آراء المؤيلين فتكمل بذلك المعروة. وتكنفي هنا نقول محمد محتهد فسترى المناصر للهوستوطيقاً في تليمه محالفيها لها حين يقول • في مجتمعاتاً أشخاص يترعون إلى العلم والإنساف والذقة، يعارضون إمكانية تعدد المراءات الذينة بأساليب علمية ونظرية، وينبغي الإصفاء لطووحات هؤلاء بكل تواضع.

أما الطيف العدواني يتشكل من جماعتين.

الجماعة الأولى: هي الجاهلة تماماً يثقافة العالم المعاصر والمنجزات الفلسفية، لا سيما الهرمنيوطيقا العلسفية وهم يحاصمون المنظرين للهرمنيوطيقا من ماب (الناس أهناء ما جهلوا)

والحماعة الثانية: هم المنهمكون في التضحية بـ(الحقيقة) على مسلخ (القوة). أسأل الله أن يهدي الجميع<sup>(١)</sup>



 <sup>(</sup>۱) شبستري محمد مجنهد - قضايا إسلامية معاصرة الاجتهاد الكلامي، مصدر سابق، ص ۸۱

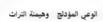
17

#### الفصل الثاني

الهرمنيوطيقا في المشروع الإسلامي المعاصر

\*





التشريع البرمتيزطيقي في الواقع الإسلامي لا يتشرك بصورة متفصلة خن المستريع العام الذي يسعى تتجديد الفطاب الديني، وان كان مسار التجديد الربين يتوطيقي ضعن قراءات معاصة للتص الإسلامي، الأ أنته لا يتفصل عن المساعي التي تعمل على تشكيل وعي جديد بتجابز الصورة المشليمية المسرورة المسلام، والمع يتكون للإسلام، وذلك بفية إجهاد والع معرفي يتكون ليكوروات فيم حائول ومعامواً.

ومن هذا لا تكتمل الضررة لدينا عن المشروع الهرمتيرطيقي الإسلامي إلا ستاول النواعي المائمة لمشروع التحديد؛ فاقصى ما تعليم به هرمتيرطيقا الواقع الإسلامي هي تفكيك التماس الديني وإعادة بناته يشكل يتسجم مع المعاضر وأليات تفكيره المماصرة، وهي الصورة التي تشكل هاجس حميع المشتطيس . تشروع التجليف.

والدواعي النظرية التي تقف خلف هذا المشروع ترتكز على كون الحالة الإسلامية الموروثة لا تتعدى كونها صورة مؤدلجة يهيمن عليها التراث؛ وذلك عبدما احتكرت عقليات دوغمائية الخطاب الديني بطريقة تجاوزت كل معطيات المعرفة المدينة، وهي طريقة كما توصف أحادية الانتجاء والنظرة لا تقتح أي أمل للإيداع المكري إلا في إطار التقليد والانتاع، ووصف المقلية الإسلامية تكونها دوغمائية يمرز الحالاة الداعية لاستخدام مفاهيم الوعي المدينة في خطاب المعرفي العماصر؛ ودلك أن مصطلح (دوغمائي) ينتجي إلى نص المينة التي أنتجم الهرمينوطيا، ومن هنا لا نستيمد أي تماخل للمفاهية في معالية مؤوع القراءات المعاصرة للإسلام.

ولكي نقترس من مقهوم الدوضعائية ومدى علاقته بدواعي التجديد في المشروع الإسلامي، لا يد أن مورد تصوراً محتصراً لذلك المفهوم، وتكتمي منا بالتغييض الذي قام به الدكتور هاشم صالح المثيرة (ميلتون روكيش) فيما يخص مفهوم الدوضعائية وذلك صمن تقديمه لكتاب محمد أركون (الفكرية الإسلامي قراءة طفية)\" والاكتفاء بها التأخيص منا دود البحث عن جدور النظرة ومانقها الفلسفية برتكز على كون بحثي لا يحتاج إلى أكثر من شاهد توضيحي في هذا المورد.

انطلق روكيش أولاً من مفهوم الصرامة العقلية قبل أن يتوصل إلى البلورة النهائية لمفهوم الدوعمائية أو آليّة اشتعالها وقد عرّف الصرامة العقلية كعا يلى:

عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو المقايي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتراجد به عدة حلول لمشكلة واحدة وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر.

ثم تحدث روكيش عن الروح المنفتحة والروح المغلقة والسنية التركيبية

 <sup>(</sup>١) أركون محمد الفكر الإسلامي قراءة علمية، شرجمة. هاشم صالح، ط ١، مركر الإنماء القومي بيروت لبنان، ١٩٨٧م، ص ص ٥ - ٦- ٧.

لكل منهما وارتباط الثابية بالعقلية الدوغمائية وأخبرأ يدرس علاقة الأنظمة الإيديولوحية (بغض النظر عن مضاميتها) بالروح المتعلقة والعقلبة الدوغمائية. إن الموصوع الدي يهم روكيش ليس مضمون الأيدلوجيا (هل هو مصمون ديني أم فلسفى أم إيديولوجي حليث، الخ. . ) وإمما آلية ارتباط العقلية الدوعمائية بنطام إيديولوجي معين إنه يحدف من دائرة محوثه مسألة المحثويات والمضامين لمصلحة الأشكال والوظائف والألبات وطرائق الاشتغال. وبدلاً من التحدث عن نظام إيديولوجي ما فإن روكيش بفصل استحدام مصطلح (نظام من العقائد أو الإيمان) ويعتبر أن العقلية الدوعمائية ترتكز أساساً على ثناتية ضدية حادة هي مطام من الإيمان أو العقائد ومظام من اللاإيمان واللاعقائد. بكلمة أخرى أكثر وصوحاً فإن العقلبة الدوغمائية ترتبط بشدة ويصرامة بمجموعة من الميادئ العِقَديّة وترفص بنفس الشدة والصرامة مجموعة أخرى وتعتبرها لاعية لا معنى لها ولذلك فهي تدخل في داثرة (المموع التفكير فيه) أو المستحيل التفكير فيه وتتراكم معرور الزمن والأجبال على هيئة لا مفكّر فيه وإذا ما استحدمنا ثعة روكيش قلنا بأن نظام الإيمان واللاايمان هذا بتحدد بواسطة ثلاث نقاط:

إنه عبارة عن تشكيلة معرفية مغلقة قليلاً أو كثيراً ومشكلة من العقائد واللاعقائد (أو القناعات واللاقناعات) الحاصة بالواقع.

إنه متمحور حول لعمة مركزية من القناعات (أو الإيمانات اليقينية) ذات الخصوصية الخاصة والأهمية المطلقة.

إنه يولُّد سلسلة من أشكال التسامح - واللاتسامح تجاه الأخر.

إن درجة الدوعمائية رسلخ حدثها (وذلك أن الأشخاص الدوغمائيين ليسوا دوعمائين بالدرجة نفسها والمسترى نفسه) الخاصة بتشكيلة معرفية معينة يمكن قياسها طبقاً لمعايير خصمة هي:

إن تشكيلة معرفية معينة (أو نظاماً معرفياً معيناً) تكون دوعمائية بقدر ما

تضع حاجزاً كثيفاً معتماً يعصل بين نظام الإيمان والعقائد/ ونظام اللاإيمان واللاعقائد الخاص بها. وهناك أربعة أساليب لتحقيق هذا القصل أو هذا العزل هي:

- التشديد التكتيكي على أهمية الخلافات الموحودة سن نطام الإيمان والعقائد/ونظام اللاليمان واللاعقائد
  - ب التأكيد باستمرار على عدم صحة المحاحة التي تخلط بيتهما.
  - ج إنكار ثم احتقار الوقائع التي قد تطهر وتناقض هذه العقائد والإيمانات.
- د المقدرة على قبول تعايش التناقصات داحل نظام الإيمانات والعقائد
   بدون الإحساس بوجود أي مشكلة.

وتكون تشكيلة معرفية ما دوفعالية بقدر ما تقوي من حدة الخلاف والشقة الواسعة بين نظام الإيسامات/واللاليمانات وهناك ثلاث طرق لتقوية الخلاف وتوسيع الشقة هي: أ - الوفص المستمر والدائم لكل محاولة توفيق أو مصالحة بين النظامين

- المذكورين. المذكورين.
  - اليقي الدائم والمنزايد مأننا وحدما نمتلك المعرفة المحقيقية.
     م اليقين المرافق بخطأ نظام اللاليمانات أو الملاعقائد المذكور
- م المستورس المستورس بمستقد المستورس المستورس المستورس المعادل الميز بين العقائد والإسانات التي ترفضها . إنها ترميها جميعها ضمن كتلة واحدة هي دائرة

كما تكون تشكيلة معرفية معينة دوضائية أكثر كلما (ادت درجة اعتماد اليقبينات النهاضية على اليقينات العركزية الأساسية، فعندما ننظر إلى هذه الشكيلة العموفية بحدة ثانها ولذاتها إذا نشلك بيني أن العقائد اليامشية تميو المتابئة المياف ماشر عز المقائد المركزية وعتما ننظر إليها من حلال علاقتها مالواقع وان منية معرفية كيملد تمارس دورها وقلياً عن طريق الهضم والمشيل! أي أمها تبيد تأويل الوقات المنحوقة أو المصادة للنظرية (للتشكيلة السعوفية)
لكي تصبح مطابقة لمسادتها الأساسية. كما أنها تمارس دورها عن طريق
التكلمس والتفييق أي عن طريق تعنب كل شيء أو كل صه أو حافز يزعزع
تمامات النظرية وسكلك بهاء أم عن طريق عقلتا ما هو غير عقلاني وعندما
ننظر إليها من حلال علاقتها بالهية أو بالسيادة فإننا نبيد مصدافية هذه الهية
تتموضع واضاً في المسلملة المحروزية لنظام المقائدة الإيمانية وتستملح هذه الهية
تتموضع واضاً في المسلملة المحروزية لنظام المقائدة الإيمانية وتستملح هذه المهادة المهادة المهادة الإيمانية وتستملح هذه المهادة المهادة الإيمانية وتستملح هذه المهادة المهادة إلى المادة الإيمانية والمحجلة كما نشاء
المعزب)

وأحيراً تكون بنية معرفية ما دوضائية أكثر فأكثر كاما كان منظورها الأومني موجّها بُشدة تحو نظفة بؤوية أو محرفية. أي أن العاطم معتقر باستسرار قسائع المسالمة بشأن العاشمي (هفهوم العصر الذعبي) أو المستشل (اليوطوبيا - لحظة المستقل البحيد الذي يتمثق هيه الأسماع الوروية)

كل هذه الأوساف المعهوم الدوضائية تجد طريقها إلى المعرفة الإسلامية مندما توظف أوصف الفكر الإسلامي الدوروت والمتداول بوصفه للخطأ من المفاقد الإيسانية ما يعمل الفكر الإسلامي صحب المنظوم المنظوم المنظوم في كان حرقة اجتماعية طبية كنسب وحروها المعرفية الطواحة الواحقة ويتحقق الثانية الإنسانية الواحقة الواحقة الإسلامية من المؤلفة الإسلامية في واقعها سطوم عثالتية تركيز على الإيسان على كون الطؤلفة الإسلامية في واقعها سطوم عثالتية تركيز على الإيسان وهي البيئة التي المنظومية الإسلامية من الإيسان المفاقدة منا منها تركيز على الإيسان المنظومية بالمؤلفة والمؤلفة هذا المنظومية بالمؤلفة هذا المنظومية مناطقة تعتكر عصرات الشراعة التي تمكس تماذة يمثل في المؤلفة المنظومة المؤلفة ودن أي مردات عقالاتية . وقد أميعة النوات المؤلفة ودن أي مردات عقالاتية . وقد أميعة النوات والمناسية وعا يقرصه من همنة على واقع الطؤلفة الإسلامية هو المؤلفة المشروع على واقع الطؤلة الإسلامية هو المؤلفة المشروع على واقع الطؤلة الإسلامية هو المؤلفة المشروع على واقع الطؤلفة الإسلامية هو المؤلفة المشروع على واقع الطؤلة الإسلامية هو المؤلفة المشروع على واقع الطؤلة الإسلامية هو المؤلفة المشروع على واقع الطؤلة الإسلامية في إلى المؤلفة المشروع على واقع الطؤلة الإلى لهذا المشروع على واقع الطؤلة الإلى لهذا المؤلفة المشروع على واقع الطؤلة الإلى لهذا المشروع على واقع الطؤلة الإلى لهذا المشروع على واقع الطؤلة الإلى لهذا المؤلفة المؤلفة المؤلفة المؤلفة المشروع على واقع الطؤلة الإلى لهذا المؤلفة المؤلف

المعالمة المقترسة للتراث من قبل القراءات التأويلية لا تتم من خلال يترته نظام موني يقوم بعدلية فرز بين ما هو مقلاتي وفي مقلاتي فلا تكفي 
القراءة التأويلية بإصادة ترتيب التراث وفيرباته ، وقلك لال الناتج المعرفي من 
الإسلام حقيقة تراثية أيضاً، فيساوي الإسلام حينه التراث الصحيح، وهذا 
هو نفسه البعد الذي تعاول أن تعامله القراءات التأويلية، التي تعاشي مرحلة معرفة الإسلام من الإسلام حينه المراث الصحيح، وهذا 
وحراج المعرفة الإسلام من كون نظاماً موروناً أو فهماً محدةً ونهائياً، ومن هما لا 
يصح للإسلام معنى جديداً فحسب وإنسا التراث إيشاً يصح له مفهومه 
مرحلة معينة، وضع مقا الشغوم الحديد للتراث إن القراب إلى الإسلام أن تغلق في 
مرحلة معينة، وضع مقا الشغوم الحديد للتراث إن الغرابا إلى الإسلام 
مرحلة معينة، وضع مقا الشغوم الحديد للتراث إن الغرابا إلى الإسلام 
نجده مرحلة مروناً مورقاً من على الموادل الإسلام أن الغراب إلى الإسلام 
مرحلة معيدة، وضع مقا الشغوم والحديد للتراث إن الغرابا إلى الإسلام 
نجده محروباً معرفياً لا يكتمل إبناً أو كما يقول أوكون:

وتجد ضعن هذا المعتظور أن الإسلام لا يكتعل ابدأ، بل يتيفي اعادة قصديده وتعريفه واخل كل سيات اجتماعي – تقاني وفي كل مرحلة تاريفية معيثة (<sup>(1)</sup>.

وممالحة الترات بهذا الوصف لا يتوقف عند حدود التراث بوصفه الفهم الأول للنصر، وإسا يتعدى تجربة تفسير القرون الأولى للنص إلى النص ذائه، حيث يمدو التراث المقصود هو الوحي سواة أكان مصاً قرآنياً، أم حديثاً بروياً. أو كما يقول على حرب: «تخفض نقد التفاسير والشروحات إلى نقد

 <sup>(</sup>١) اركون محمد العكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق ص ٢٠

الوحي نفسه (١) ومن هذا يمكنا أن نخلق تمايزاً بين معض الجهود التحديثية في الترات التي تقوم بمحافرة موسودة هي الشرات -، وبين مشروع القراءات سببياً بأن الإسلام حقيقة وحودة هي الشرات -، وبين مشروع القراءات التأويلية التي تصنف ترات المسلمين تصنيفاً زمانياً تاريخياً لا يتعدى أقتى المرحلة وشروط الواقع.

ومن هذا فإن مشروع القرادات الناويلية ليس مشروعاً ترصيباً لها هو موجود، وإنما بناءً جديماً يتجاوز كل الصور التقليفية للإسلام. ولا يتم ذلك مرسم تصور مفهوسي جديد للإسلام يقم في حوص المفاهيم الاحرى، وإنما يخلق نظام مرضي منتج وسيال يكسب وجوده من خلال سيرورته الناريحية، وفقاً تشكلات الواقع الاجتماعي والثقافي. وبناءً على ذلك لا تتوقع لفطار للمجهدة التي تتاسبه حم المرحلة، للموفقة نهائة يستربع فيها العلق البشري من إنتاجه المدالم

كل ذلك يكشف من أي مدى تسيطر فيه التوها التحديدية عند أصحاب القرامات التأويلية، تلك التوهة التي تستحف بكل مشروع تجديدي للفكر الإسلامي يمثلق من التراث يومعه العلية الأصدقة لمفهوم الإسلامي، الذي يمكننا أن فهم الفقة الذي وجهد (أبو زيل المشروع الباس الإسلامي، الذي يمكننا أن فهم المياد حالة توافقية من السلية والعلمانية من خلال قراءة جديدة للتراث حيث يصبح تجديد التراث هو العمر عن اللحظة الحضارية المؤامنة يوصفه طريقاً وسعلاً بين السلية يتوجهها الماضوي، وبين العلمانية بتوجهها المستجلسية أن وكن (أبر زيلة بي غيرة للك فله محاولات توفيقة ألوب الم

<sup>(</sup>١) حرب علي نقد النص. ط1، بيروت لسان، المركز التقامي العربي، ١٩٩٣م، ص ٢٠٢ (٢) (أبو ريد) بصر حامد عقد الحطات الديبي، ط1، القاهرة، سياء للمشر، ١٩٩٢م، ص

يمرضها المنجع المعرفي، أو كما يصفها الضعية بالإستمولوجي لحساب الإيفيولوجي؛ (أن والخلل الإستمولوجي الذي يشير إليه (أبو زيد) في قراءة الميسار الإسلامي يمكن اكتشافه من مجمل النقد الذي وجهه للمشروع اليساري، همشروع التجديد اليساري يقدم قراءته للزائ ضمن مستوين

المستوى الأول: تتم فيه قراءة الماضي في الحاضر، في حركة هابطة يمثل بهما القرائد المحترون النفسي لدى الححاصر، لأن التراث بعبر عن الحلقية الثقافية والقيمية للمجتمع، وبالثالي يصبح التراث مؤسساً لأزمات الماضر من حلال هذه المحترون التعمي، والخطأ الإستحواص في هذه المزادة كما يشير (أبو زيدا مو في الوثية من الماضي إلى المحاصر مهيداً عن تعليل تلك اللهم والمقاهم التراثية وفقاً لشروطها التاريخية المستجة لها مي الماضي والماضر، أو كما يقول:

ولكن هذا التشابه لا يشر تعليله وفقاً لعادته المستهدة لهذا الغيم لعادته بالشرط التاريخية المستتهدة لهذا الغيم العاشق والعاض والعاض بلك يتم حيد الزيت من العاضر بطريقة مسيكانيكية، التي تعدد الغيم الترقية المشين تؤثر في حركة الواقع من خلال أختاؤها في وحي الجماهيو عملية الكرائد تقييراً من حجراً الشام، والمشاركة عن حجراً المناص بعض أوجه الشيعة، المثان تقييراً من حجراً النسان بعض أوجه الشيعة، المثان الماض المثان العاض (عمل المشاركة للمثان) العاض (عمل المشاركة للمثان) العاض (عمل المثان) المثان العاض (عمل المثان) العاض (عمل المثان) المثان المثان المثان المثان المثان العاض (عمل المثان) المثان ا

 <sup>(</sup>۱) (أبو ريد) نصر حامد: تقد الحطاب الديني، ط ١، القاهرة، سياء للشر، ١٩٩٢م، ص
 ١٣٥

<sup>(</sup>٢) المصدر النباس، ص. ١٣٢

وهنا يؤكد (أبو ريد) على مشروع قرامته التأويلية التي لا تجعل من التراث سقفاً معرفياً، طالما كان التراث كالخاصر يتحرك صمن شروطه التراويفية، من هما يعتقد (أبو ريد) أن أي قراءة لا ترتكز على هذه الخلقية الإستموارسة هي قراءة تلوية وليست تأويلة

أما المستوى الثاني: هو الذي تتم فيه قراءة الحاصر في الماصي محركة صاعدة يفهم فيها التراث بناءً على التصور الراهن، وهي المرحلة التي يختزل فيها اليسار الإسلامي مشروعه الهادف إلى تجديد التراث، معية تعير الوعي الجماهيري وتمهيداً لمعالجة أرمة الواقع، وهذه الحركة الصاعدة كما يرى (أبو ريد) تكشف عن تصور اليسار الإسلامي للتراث بوصعه نناءً شعورياً قابلاً للتكوار في كل رمان ومكان، وهي النقطة التي تتجاوز المد الإستمولوجي الذي يرتكز عليه (أبو ريد)، في كور التراث بناءً تاريحياً اجتماعياً لا تستقل الأفكار فيه عن طرفها الزماني والمكاني وهمذا الفصل بين الفكر والتاريخ، والنظر إليه بوصفه أمماطاً مثالبة قابلة للتكرار في كل زمان ومكان، يحول علم الكلام الإسلامي إلى علم كوني ويفقده (دلالاته) الأساسية النابعة من سياقه التاريحي/ الاجتماعي، الأمر الذي يودي إلى وقوع التجديد اكتشاف المغزى- في هوة الذائية التلوينية المتمثلة في المنهج الشعوري (1) وص هما عإن القراءات التأويلية ترفض أي تجديد للتراث يخرجه عن سياقه التاريحي الاجتماعي ليغدو التراث معهومأ متجدداً ومنعتحاً على كل المعطيات الزمنية والمكانية، هده النظرة هي التي تتيح للقراءات التأويلية تقديم قراءة للتراث (القرآن والسنة) تخرج فيه الإسلام من التصور الواحد والمحدود ليتسع المعنى باتساع آفاق المرحلة، ويبدو أننا نقترب هنا من هرمبوطيقا غادامير التي لا تعتبر المعنى حقيقة موجودة مي الماصي، وإنما المعمى هو الذي يصنعه الأفق الراهن للمؤوّل

وفي تصوري أن أي محاولة لمعالحة الصورة التي تقدمها القراءات

<sup>(</sup>١) (أبوريد) بصر حامد تقد الحطاب الديني، ط١، القاهرة، سياء للنشر، ١٩٩٢م، ص ١٤١

التأويلية للترات، لا تكون مجدية إلا إذا عملت على تقديم تصور آخر لمفهوم التراث تراعي فيه كل الإشكالات الإيستمولوجية التي يمكن أن تفيرها القراءات التأريلية ويخاصة أن أصحاب القراءات التأريلية بعستون كل حالات الرفض للمفهوم الذي يقدونه للتراث مست الحالة النصية للأمة التي جملت هويتها في إمهار الماضي والتراث، مستبعدين طلك أي دواع تمتلك سنة من التريز العلى المحالفة مفهومهم، يقول (أبو زيد)

القد تحول الذات - الذي تم اختياط من الإسلام - إلى هزية، وبيشل التخلي حنيا وقرةا في العدمية وتعريباً للضياج، صار معيزاً حن المثانينا المصالفات أن تاريخ الإجود الإنساني، من حمين أصبح (التقدم) مرتبناً باستيعاب ما أنهزه العلل الشيري في معهالات العمدية العلمية، المعراد الذي يعني التعلم من المفرد الذي تعرفنا عليه الذي ما تعرفنا ععندماً خائراً معتذاً المداضينا

مصوراً يهذا البحن عدم امتلاك المشروع المضاد لأي موتكرات ويتعدلوجية في مشروعه الرافق لمديوم الدى القراءات التأويلية ومن هده الزاوية يمكن للحيص مشروع (أبو ربد) بأنه يربكز على البعد السيكو - موسيولوجي أكثر من البعد الإستمولوجي في نقرك إلى مصومه الفكريين الرافقين صد مشروعه، وذلك على سيل الانهام والافتراس.

 <sup>(</sup>١) (أبو ربد) بصر حامد النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمة، ط 1، بيروت نسان، المركز التقامي العربي المعرب، ٣٠٠٠م، ص ١٣

وإلى هنا متوصل إلى إحدى المقاط الجوهوية هي مشروع القراهات التأويلية، التي تحاول تقديم مفهوم للتراث يمنع أي حالة من حالات السيادة التي يمارسها التراث على واقع المعرفة الإسلامية.

والملاحظة التي يمكن أن أمديها في هذا السياق - قبل أن أخص هذا المفهوم نشيء من التحليل قيما بعد ضمن معالجة البعد الإيستمولوجي الذي يجعل المعرفة تاريخية وزمنية ومن ثم متحركة - هي أن مفهوم التراث بهده الصورة التي تقدمت يناسب الوصف العام لمحمل حركة التاريخ، في حين أن مصطلح التراث مي الوعي الإسلامي خاص غترة تاريخية محددة ذات دلالات خاصة، إد هده المفارقة لم تكن غائمة عن (أمو ريد) عندما اعترص على اختزال التراث في الإسلام الماذا حين يذكر (التراث) يتبادر إلى الذهن (الدين) أو الفكر الديني بصفة عامة والإسلام بصفة خاصة؟؛<sup>(١)</sup> ومع ذلك لم يقف عبد هدا الرابط ولم يخصه بالتحليل كأن تلك العلاقة لا تتعدى الحالة النفسية بعبداً عن أي رابط منطقي، فراح يؤصُّل لمفهوم التاريخ بوصفه حركة متجددة ومتغيرة دوماً، ليجعل هذا الوصف وصفاً حاصاً للتراث الإسلامي بناءً على أد هذه الحركة التاريحية لا يمكر أن تُستثنى ممها أيَّ فترة تاريخية، وحكم الخاص هو من حكم العام وهذا الاستنتاج لا يخلو من الصحة؛ لأن أي فترة تاريحية وإن كانت محددة ومشخصة إلا أن ذلك التحديد لا يخرجها عن الوصف العام للتاريخ، ولكن مع دلك فإن التركيز على الوصف العام للتاريح دون الالثمات إلى الحصوصية التي ميزت تلك الفترة الزمنية يجعل التحليل عملية ناقصة ومشوهة لعدم اكتراثه بحيثية مهمة وهي الدلالة الذاتية للموضوع؛ لأن خصوصية أي فترة تاريخية لا ترجم للطبيعة الداتية للرمن أو الناريخ وإنما لخصوصية الشيء الذي حدث في التاريخ، وهو الأمر الدي يعيز

 <sup>(</sup>١) (أبو ريد) مصر حامد - أمس والسلطة والحقيقة ، إرادة المعرفة وإرادة الهيمية ، ط ٤ ، يبروت لبنان ، المركز الثقافي العربي المعترب ، ٣٠٠٦ع : ص ١٣٠ .

بين زمن وزمن آخر. فقد تكون فترة زمية محددة لها ارتباط وثيق بشخص ما أكثر من أي فترة زمية أخرى لما تمثله من دلالة ذات طابع يحصه، فيخلق ذلك نوعاً من التعلق الداتم بتلك الفترة التي بدأت وتشكلت فبها الدلالة. والتعلق هما ليس ناتجاً عن حالة مفسية غير مبررة؛ لأن ذلك الترابط يحقق حالة من حالات التلازم المنطقي الدي أصبح فيه الرمن التاريخي عواماً لتلك الدلالة، بحيث تفقد الدلالة مصاها إذا أخرجت عن زمن تشكلها، ومثال لدلك اذا كانت فترة تاريحية محددة تمثل لدى أمة من الأمم تاريخ استقلالها وتنحررها من جبروت الاستعمار وهيمنته سوف يرتبط حينها مفهوم الاستقلال والتحرر بتلك الفترة الزمنية، إلى درجة أنه لو ذكر التاريخ مجرداً لتبادر إلى الذهن الاستقلال، مما يعني أن لطبيعة الموضوع مدخلية أساسية في تميّز أي فترة تاريخية عن غيرها. هذا ما يجعلنا نترقف في إعطاء الوصف العام للتاريح ىشكل مطلق لأي فترة تميزت منه، وهذا المعنى يكون أكثر وضوحاً بالنسبة للإسلام، فإذا كان التراث هو القرآن مضافاً إلى معناه الذي بيمه الرسول يصبح حيتها الارتباط مالقرآن يعيدنا دوماً إلى تلك الفترة التاريخية التي وحدت فيها الدلالة والمعمى، وليس الارتباط بالزمن التاريخي من حيث كونه رمناً حدث فيه القرآن، وإنما ارتباط بتلك المعاني التي وجدت في دلك الزس واكتسبت دلالاتها مي ذلك التاريخ، والخيار المتاح هنا هو إما الإيمان والارتباط مثلث المعامي التي أسسها الرسول مي دلالتها الأولى، أو التخلي عنها والكفر بها، ومن ثم البحث عن معرقة أخرى بعيداً عن مسمى الإسلام؛ لأن إيجاد أيّ معانٍ جديدة بناة على أن المعنى الدي أسمه صاحب الرسالة معنىٌ قد القضى رمنه يعني في الواقع تأسيس مشروع آحر لا يصح نسبته إلى الرسول ﷺ، فهل الإسلام إلا اتباع الرسول ﷺ في ما أراده وقصده؟!

وإذا كان مراد وقصد الرسول هو المعنى الذي يجب أن نكتشعه من النص فحينها يكون المعنى حقيقة في الماضي وهو ما يرسطنا دوماً بالتراث، وإذا كان هذا الأمر قد يخلق إشكالية تجاهل الواقع المتمير، فحينها يجب معالجة الإشكالية ولا يعتبر الهروب وعدم الاكتراث للنراث مساهمة في الحل كما يعبر (ابر زيد).

الحسارًا بلج علينا عاجس (الشرائ هذا المدفوة المستوات المنا والمشركة بها أما أن فريدة المناوية المستوات المستوية المستوات المستوا

والإجابة المفترضة هنا لا حل إلا بالتخلي عن التراث، طالما لا يمثل التراث والدلالة التي أسسها الرسول ﷺ أية مرحمية لمعنى النص القرآني.

هذه النظرة لا تعني الناصيل للرجعية التي تتجاوز حقيقة الزمن والواقع المتغير، وإمما نظرة أخرى للتراث ينقصها خلق معط من العلاقة (لجدلية

 <sup>(</sup>١) (أبوريد) نصر حامد النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعوقة وإرادة الهيمة، ط٤، يبروت لـان، المركز الثقافي العربي المعرب، ١٠٠٠م، ص ١٣



# تاريخية القرآن وأنسنة (١) الكلام الإلهي

قد بيدد الجمع بين هذين العفهومين مستغرباً ضسن سياق وإحد، فالتاريفية تد تصنف تصنيعاً ابستسرلوحياً اذا تعلقت بنظرية المعرفة، مي حين أن الأنسنة مصطلح أصبح ل ظلال المعرفية الفاصة، والجمع الذي نؤسس له في هذا العنوان لا يفتقد ميررات، لأن القراءات التاديلية تؤسس على مفهوم التاريفية نظامها الععرفى الذي بتحول معه النص الإسلامي من التصور الإلهي والسقدس والعطلق، الى معرد نص انسانى نسبى ومتحرك تبعأ لسمدودية الإنسان التي يفرضها الإطار التاريفي والثقاني والاحتماعي، ومن هنا سوف نتناول كملا المفهومين من زادية واحدة تربط ببوز التاريفية ونتائعها المعرنية.

مصطلح الأسمة هو المصطلح الذي أوجده محمد أركزن كمقامل للمصطلح الأورومي.
 (هبوماييرم (Humarasme) ونحر لا عطرق هـ الثانث الدلالة

يمداً (أمو ربد) في شرح مفهوم التاريحية بعرض مطول بحثاية مقدمة يكشف من خلالها دواعي النظرة التقديسية للقرآن، وقد أرجع دلك إلى طبيعة القرآن المتارجحة في معتقد السلميين بن كرمه قديماً أو محدثاً مستعيناً هي توضيح هذه الفكرة بكل الأطبيات الكالافية التي تميز بين صفة الذات وصفة المعلى، ليخلص يطريقة إجائية إلى أن الاجتفاد بقدم القرآن أوائيت، هو السبب الكامن وراء تقديم القرآن واعطاله مفهراً إلها عطالةًا وتفاياً.

حكذا تر مديج القرآن – الكلام الإلهي-في الصفات الإلهية عامة، وفي صفة العلم خاصة، فعا مامت تلك الصفات تسيسة، اصبيع من السهل الاستنشاج بل القرآن كذلك تسميد<sup>(1)</sup>.

ولا يخفى أن الإيمان بقدم القرآن قد يجعله نصاً مفارقاً ومباياً لكل ما هو دنيوي أو إنسامي، ومن هنا احتهد (أمو زيد) لإبطال هدا الزهم حتى يؤسس للطبيعة الإنسانية والسبية للمن القرآمي بوصفه نصاً تاريخياً.

اتا كان الشلام الإلين نعامًد كما سيقت الإشارة، فإنع ظاهرة تاريفيفة، المون كل االمذبعال الإلينية أفعال (في العالم) العفلوق السعدت، اي الشاريفي، (والفرآن الكريم) كذلك ظاهرة تاريفينة.<sup>(1)</sup>.

 <sup>(</sup>۱) مصطلح الأسمة هو المصطلح الذي أوجده محمد أركون كمةابل للمصطلح الأوروبي
 (۱) مومابيره (Humanusme) وبحن لا تنظرق ها لتلك الدلالة من ۷۳، ۷۶.

<sup>(</sup>Y) المصدر السابق، ص ٧٥.

هذا الاستناع محروي للقراءات التأويلية قدن دونه تققد كل العبورات المعرفية لمستروع التأويل الان المحكم على القرآن بكون طاهرة زايديقية لا يعني مجرد مدوله هي رس تاريخي محدد، وإنسا المحقة حدوثه بالدات هي سيمها اللحفظة التي يقترن بها بالزمن و لا ينفسل عد أمناء ومن هنا جام للمشروع التأويلي التعامل مع القرآن في الإطاق الومني في الطبيعة السبية والمتحروع أنتي الشاملي بها لشقوم لا يقتدر المعنى الذي يحمله المص معنى موجوداً في الشاملي بايا شكل من الأشكال، وإنسا يشتكل المعنى بصورة المعرفة البعاقة القانية والاجتمامية التي تتناسب مع مقتصيات المرحلة الزمنية.

مدا المقهوم الذي يصور التص القرآتي ضمن الطبيعة التاريخية يعتبره (أبو زيد) من أيجنيات العقل الإنساسي، ولملا يصف كل من يخالف هذا المقهوم بالجهول، يقول: "وهذا تأتي إلى يبت القصيد في حملة الهجوم القمارية والإجماعة للأصف على مقهوم التاريخية أ<sup>10</sup>، من الراصح أن هدا الطريقة تقطع التفكير أمام العقلية المخالفة خشية أن تصنف صمن الطبقة الجاملة، ويعد إن مذا الرصع لا إنساسي أما من عمل يعتبر إليه وأبو ديك من جمل المعنى منتخباً أمام كل الاحتمالات المعرفية غير المشتهية، وإلا إنسنف ضمن المغلق منتخباً أمام كل الاحتمالات المعرفية غير المشتهية، وإلا إنسنف ضمن مفهوم مخالف، أما إذا كانت حتاك معاهيم تمثلك هما القدر من البقيمية المعارفة بعيث يجملها مون تأثير الزمن وحواصل التاريخ، فلماذا لا يوسع العارفة إذا تشيرين ما هو مطلق في ولالك، وبين ما هو نسبي؟، وهذا ما المرارة.

 <sup>(</sup>١) مصطلح الأسنة هو المصطلح الذي أوجده محمد أركون كمقابل للمصطلح الأورومي
 (هيومائيرم (Humanisme) ونحس لا تنظرق هما أنتك الدلالة عن ٧٥

أما في ما ينص كون النص القرآني تاريخياً، والنات هذه الأمر قد لا يودي إلى فس التناتج التي يعمل الودي إلى المستلد به ينجب أمراً واحداً وهو أن متاك علاقة بين القرآن والزمن، إلا أنه صور لنا تنميل واحداً لهذا المعلاقة معلى غيبا النص دولالت حزاً من الزمن، فتصبح طبيعة الدلالة تطبيعة الزمن متغيرة وسيالة، في حين أن المقل يمكمه إيجاد أنماط أشمس بالمعلاقة، كان تكون محلاقة البني مالزمن والواقع المتغيرة كملاقة الشمس بالمحوادث تشرق كل يوم على داقع متغير من غير أن يكون للواقع المتغير أن يأثر أنها، وتوضيح هذا الأمر شيء من التعميل توكله إلى عزان عاص في التصل الأغير أيضاً

النفطة المجوورة في نظري رهم تحقل المده الأهم في ما استغله به (أبر ربد) على تاريخية القرآن، هي اللغة ونظامها الدلالي من جهة وملاقتها بالنظاقة من جهة أخرى، مؤسساً من ذلك تصوراً يكون النس فيه (أيا كان هذا النصي أنا ولالة تاريخية حتية طالبا كان مناها النسي هو (لغة)، والارتكاؤ على أنفة المسى يكشف منا عن البعد الإيستمولوجي عند (أبو زيد) في موصوع علاقة الموقد عمراً بالواقع يعتقد (أبو زيد) أن شخلة الجهل المركب على تاريخية الحرارة ناتجة عن تصور أسطوري يرى أن ملاقة اللغة بالواقع علاقة تطارية جيث يقول:

المستثلفة في كل هذا العبيل السركب -سراة أشنت النوابا ام سادت - أنه بعصدر عن تصرر لطبيعة النفة حفا عليه الزمن، وصار من مضلفات العصور العاضية... في نبهج النفاكية المستطوري بصلة حامة لا تنفصل الملفة عن العالم الذي تدل عليه، أو بعيارة أخرى تكون

#### العلاقة بين (اللفظ) والمعنى الذي بدل عليه علاقة تطابق (١٠).

ومن الواضح أن هناك حدلية ما بين اللغة ومحتوى المعرفة، فإما أن يكون النشؤور التصوري لمصل الملقة هو الذي يعتب التوجه المعرفي، أو أن النظرة المحرفية هي التي تصنع عمل اللغة، ويعتب التوجه المعتفورين ترداد أمدية الملغة لان الملقة هي التصبير عن إدراك الإنسان ووجه بالوجودة فإن كانت الملغة تصر عن المحمى يشكل مباشر ومن عبر أي وسيط معهومي، فإن ذلك يممي أن الملغة قائمة على نظام معرفي يرى أن الإدراك والمحرفة في مقابل الواقع التحاربي بمنا هو خارجي، وتصبح الالفاظ جيمها موسوحة في مقابل المائز المعرفي التعالى المعرفي المعرفي المعرفي في المعرفي المعرفي إلى تركز عليه هذه الملكة يعيش أن الإداك الخارج في من خارجيته لا يتحقق في قاته وإندا على المعرفي عن خارجية لا يتحقق في قاته وإندا على المعرفي المعرفية وشية الوالك الخارج في من خارجيته لا يتحقق في قاته وإندا عرا ما فقهه من الخارج، وبما أن هذا القهم فهم تاريحي ومني ومني ومني ومني

هذا الاختلاف في تصور اللغة لا يمكن أن درحمه إلى اللغة فاتها، وإنما أن البرحمه إلى اللغة فاتها، وإنما أن البرائية الدونية على الله الوالملاول صواة أكانت اعتباطية يمثل اللغة طالعتى على أساس التواطؤ والانفاق، أم كانت الملاقة تفوع على وجود وإبط متطفي بين الدال والمساولية لا تتسلح لأن تكون متطلقاً لتأسيس معرفي، قبل أن يُحسم النزاع بين من برى أن المسودة على كشف تام للمسلوع، وبين من برى أنها مجرد مفهوم تصوري للواقع

مصطلح الأسنة هو المصطلح الذي أوجده محمد أركون كمقابل للمصطلح الأوروبي
 (هيوماتيرم Humamsme) ومحن لا تطوق ها لئلك الدلالة ص ٧٦.

الخارسي، فالذي يؤمن بأن المعرفة كشفّ تام للمعلوم لا يمكن أن تحاجه في ذلك يكون اللغة اعتباطية وعلى ذلك يعبب أن يغير متطورة المعرفي، لأن متباطية اللغة لا تقر في ذلك المتظور المعرفي، طالعا أن الشيء المعلوم والمشكشة في عين خارجية شغير إليه ميثا (اللظفة) الذي انقضا عليه.

وعليه يمكن القرل أن كل الشراهد اللغوية التي سالها (أبو زيما لا تصلح لنحسم أمضرهم كأنما الأفر أشه بجر الخصم إلى ميدات الذي يخرج فيه منتصراً حتماً، حتى وإن كان هذا الخصص عبر موجود فيقوم بافتراضه ثم الرد عليه، وإلا أبن الجعديد الذي ادعاء في قول:

وظل الفكر اللغتوي برى العلاقة بين اللغظ والعمني علاقة اصطلاع مياشة حمن عها العالم السويسوي (الفرقد وي سوسيرا في كتابه السهر امصاضوات في حلم اللفتاة الأضاف المن ضور اللخامات المما أجديداً، حيث قلب المن أما المعاقد بين اللقظ أو السال والمامعني الم العدادات علاقة اصطلاع (1).

وهو المعنى الذي اتقق عليه علماء أصول الفقه في مباحث الألفاظ، عندما اعتبروا علاقة اللفظ اللمنني علاقة ثانية على الرضح، فالخمص الذي توهمه واعتبره يؤمن بتصور أسطوري للفقة نجد أنه يتفق معه في نفس التسور، ولما يعدق أن المشكلة لبست هناء وإنما في التصور المعرفي، وقد أشار إب (أبو ريد) في علاقة اللمة بالثنافة وهي النفطة الأكثر أهمية

 <sup>(</sup>۱) مصطلح الأسة هو المصطلح الذي أوجده محمد أركون كمة بل للمصطلح الأوروبي
 (هيومايزم Humanisme) وبحث لا تنطرق هنا أشلك الدلالة ص ٧٩

يقول (أبو زيد):

ماتا كانت التعاومات اللغوية لا تعبل الى الواقع الهذا قديم المستوار على الماقع المستوارة ولكنانيا تعبل المستاهية والمستاهية القارة في المن المنتخب المستاهة والمنافقة من المنتجب المنتخبة القارة في من المنتجانية والمنافقة من تلب المنتقانية والمنافقة من تعليل في المنتقانية والمنافقة المنتخب والمنتخبة المنتخبة المستوارة المنتخبة المن

بهذا المس يكشف (أبو زيم) عن بعده الإستدولوجي ولكن يتمبير يدفو 
معكوماً، فإذا عقدات البيارة تكون الشيخة: فما أن إيراق الإنسان للدوجود 
لا يكون إلا حبر المفاجيح والصور لا إدبالا الموجود كما هو، فتكون اللغة 
المسيرة عن هده المدونة والإدباق إشارة للفقاهم هود الغناوج الأن المفاقم 
هي المعلوم باللغات أما الخارج الموصوعي في عين ذاته قمجهول عاية 
أمر غير المعرفة والوعي بالموجود، كما يعرف هو الثقافة، يقول: "إلى 
أشرغير المعرفة والوعي بالموجود، كما يعرف هو الثقافة، يقول: "إلى 
الطبحة التمثين تعوق الكان من مجرد الوجود الطبيعي إلى (الوعي) بهذا 
الوجوده،" . ويهذا التعذيل نشرجه من إطار البحرث اللغوية التي أثارها، إلى 
الوجوده،" . ويهذا التعذيل نشرجه من إطار البحرث اللغوية التي أثارها، إلى 
الوجوده،" .

 <sup>(</sup>۱) مصطلح الأنسة هو المصطلح الذي أوجده محمد أركون كمقابل للمصطلح الأوروبي
 (هيومابيزم ١٠٠٠ - Hum. ٦ ، ١٠٠٠) وبحن لا تطرق هنا لئلك الدلالة سن ٨٠

<sup>(</sup>٣) المصدر السابق، ص ٨١.

ميدان فلسفي يحت يناقش نظرية المعرفة. وعندها يحور لنا أن نصنف (أمو زيدً) معرفياً صمن منظور الكافقاً والنسبة الذائبة، التي تمير بين الشيء في ذاته والشيء لاحلي ويشى الشيء في ذاته خارجاً عن دائرة المعرفة، ولا يُعرف مه إلا نيما بينالله (في)، هذا هو الوصف الأكثر مناسبة يرفع أن (أبو زيدً) يحاول القرار مه يقول:

ءنانا كان مفهوم اللفقيقة) مفهوماً نسبياً في ذاتحه، فإن النسبية هنا يجب أن تفهم على أسلام النسبية الاثقامية) لا النسبية الذاتية»<sup>(1)</sup>.

هما هو القرق بيهما طالما جعلت الثقافة هي الوحود و النسبية 
الثانية ما هي إلا وصف لهذا الوحي بالوحوده قصيده تقير النسبية من النسبة 
الثانية إلى النسبية الثقافية لا تجرجها من طبيعتها المعرفة. ومن عنا نتخف أن 
الما زيد استمجل في نتائجه ليني على هذا التصور أصاص فكره التأويلي 
في أن يوشل للطريق المعرفي الذي انتخه، فقد من شاريته على كون الدقية 
مفهوماً نسبيًا من غير أن يدلل على دلك بل أوسلها إرساله المسلمات كأن 
التفيية تم طبها إجماع العقل البشري، في حي أن عناك مدارس معرفية تدافج 
عن الدحقيقة الواحدة لا يجوز تجاوزها يهده الطريقة من التسطيع والاتهام 
علاجهل السركب والأسطورة، وما تحاول أن تقرم به مي علمه الدواسة 
محاولة إليات عدا الأحر، عنما تتقرن للعقلقة من الدواسة 
محاولة إليات عدا الأحر، عنما تشرق للعقل وعلاق بالحيقية والدقيق 
الاولي الذي يمكن أن تبديه في هذا الإطار هو أن العقل يمثل الحلقة الراسلة 
بين الإنسان موصفة موجوداً، والواقع الخارجي موصفة موصوحاً للسعرقة .

 <sup>(</sup>١) (أبو ريد) مصر حامد معهوم النص دواسة في علوم القرآن، ط ٤، بيروت لسان، العركر الثانق العربي، ١٩٩٨م، ص ١٨.

والمقل هنا حقيقة موضوعية لا يوصفه مقابل الذات وإنما يوصفه مقيقة حارجة عن دات الإنسان وذات الموحود الخارجي، له استقلاليته يحله الإنسان فيصوف به نقسه يومرض الخارج، وحيتها إما أن يبدل الموصوع المعارفي ويكشه في نمام خارجيت وإما لا يبزدكه يومي الحالة الأولى يكون المالم أو من منا فإن التناين التقاني الذي يعتمد عليه أدور وزيما في نسبية الأومام، ومن منا فإن التناين التقاني الذي يعتمد عليه أدور وزيما في نسبية الحقيقة هو في الواقع إما بسب احتلاف الدوط الموصوعات أن المحددة المحددة أو بسب الطيعة النسبية والمتحركة لبعض الموصوعات أن واما بيكون هما اليومية وللمبلد وإن الموافقة والملم وأن يكون هما التابين واجعا الموافق إلى المحدية والمتحركة لبعض الموصوعات أن وإما الل يكون هما التابين واجعا المحدل يدعي إصابة الحقيقة، ولكن المحقيقة تطل واحدة لا متعددة ولا نسبة، وهو المامل الأساس وراء تطور المعرفة وقائس جميع الناس في السعي للوصول إلها، ويؤخم ما وراء تطور المعرفة وقائس جميع الناس في السعي للوصول إلها، ويؤخم ما وراء تطور المعرفة وقائس

وعلى المعوم فإن المراد من علاقة اللغة بالثقافة هو إليات تاريخية القرآن مسا أن القرآن تعن لموي، واللغة عي معلى ثقافي، فيصح القرآن حينها معلى ثقافياً أكان الصوص – مهما تعددت أنساطها وثوص – يشا مرجعيتها من (اللغة) ومن قوانيتها. وبما أن (اللغة) تنشل (الدال) في الطام التعلقي، ذكل التصوص تشعد مرجعيتها من (الثقافة) التي تشعيل إلهاء (<sup>(17)</sup>

<sup>()</sup> لأد باردن ميس المثاق موقع على تتجيع طرفها الترجيع الموجعة الصارفية فحسات المتحجيع كرف المقال من أو من المثال من أو من المثال المتحجيع كرف المثال المتحبة المتحدة الإلا أن المثل لا يعفي حكماً جارماً وتساحل من المتحدة المتحدة

ورعم أن الثقافة في هذا التصور تمثل المرجعية الوحيدة للنص ولا مرجعية متصررة غيرها، إلا أن نفس هذا المص وص خلال نظامة الدلالي الدخاص المتحالية الدلالي الدخاص المثالثة عنداً نشطية أن خالفة المتحالية المثالثة عنداً من القضية، أما جائبها الثقافة ، أما جائبها الأحر فإن التصوص قادرة على استثمار قوانين الدلالة المشار إليها فيما سيق للثانير في الدلالة، أي للثانير في القائدة الأراب مرس لا مرضى أن ولاز النص تقدم وعي بالوحود فكيه يتم ذلك إلى حوام الدلالة المدورية ، لأن الثقافة من المتحالية عن المتحالية عنداً التأثير في إلى الشائد عمياً عن المحالية المثانية عنداً موجودة وأما نقيم هذا التأثير عبا يقدنه النص من وعي جديد بالوحود لم يكون التأثير في إضافة وي بحديد للوعي القديم إلى صحة التحبير وحما أتحدا استخداً استخداً وهمي) بالنفافة عند (أبو ريد) تنني الوعي ولا طريق للوعي إلا الوعي بالإطافة عند (أبو ريد) تنني الوعي ولا طريق للوعي إلا الوعي بالإمورود و إلى الوعي إلا الوعي بالوجود.

ويدو أن الجهد الذي يذله (او زيد) في إثبات تاريخية القرآن، المقهود ما الوصول إلى كون القرآن حالة تفاجة، وهو البعد الذي يفسح الباب أمام الشراءات الخاليات الأن القرآن حالة تفاحي بن إطار النص الخاص والمقادس إلى دائزة النص الإنساني، عندها يصح الإطار الثقابي واللغوي هر المرجع الوحيد في فهمه، وبما أن أن ينه يحمل نوعًا من التطابق بين الثقافة واللغة معمني " إن اللغة تمثل الرحج الذي ينتق عد الوحي يحكل أجادة (<sup>(7)</sup>) ضدها تصح اللغة هي المرجع الوحيد الفهم القرآن، وهذا هو بالتحديد ما تدعو إليه

<sup>(</sup>١) (أبو ريد) نصر حامد النص والسلطة والحقيقة، مرجع سابق، ص ٨٦

 <sup>(</sup>٢) المتروك هـــا الثقامة، والمباء تدخل على المتروك لقوله تعالى. ﴿ أَرْقُتِكُ أَلِينٌ الشَّمَّةُ الشَّلْمَةُ إِلَيْنَ عَلَى إِلَيْنَ عَلَى الْمَدِولَا اللهِ عَلَى المَّارِقِينَ اللهِ عَلَى المُتَوَالَّ الشَّلْمَةُ إِلَيْنَ عَلَى إِلَيْنَ عَلَى المَّارِقِينَ اللهِ عَلَى اللهِ عَلَيْقِيلَةُ اللهِ عَلَى المَالِي عَلَى اللهِ عَلَى اللَّهِ عَلَى اللهِ عَل

<sup>(</sup>٣) المصدر السابق: ص AT

الهرسيوطيقا العلسفية التي تحرد النصر عن أي اعتبار في الماضي، وتجعل لعة النصر هي الطريق الحصوي والوحيد لإيجاد المعنى.

ماداً كانت الشعرص الدينية ذعرصاً بشرية بعكم انتسائها لملغة والثقافة في نترة قاريغية معددة. حي نترة تنكيل والتأميا، فين بالمضورة تصوص تأريغية، بعمنى أن والملبها الا نتفك من الشقاء اللحوي الثقافي الذي تعد حزماً مند. من هذه الزادية تستل اللفة ومعيطها الثقافي موجه النشيد والثاداباء "ا

وص هما لا يكون للمحى الديني أي حالة من الشات طالمه اللغة في حالة سيرورة لفاقة وصتيحة، ولا يمكن أن تكتسب الدلالة في أي مرحلة من مراحل تطور المفاقة والتفاقة سيرة على يقية الميراحل كان يكون لها مرحمية ليقية الدلالات، ومعنى آخر إن المعابي التي تستعرجها اليوم من القرآن هي التي نشط الإسلام، أمنا لما الما أن المعابي أنها أوجدها الرسول 2018 مين تمثل الإسلام في التي الدلالة المناسرة في تمثل الإسلام في التي الوقائق المناسرة في المثال الإسلام في التي الاسلام في المناسرة على المثال الإسلام في المناسرة على المثال الإسلام في المثال الإسلام المناسرة المثالية المثال الإسلام في المثال الإسلام المثال الإسلام المثال المثال المثالية المثال المث

اوليس معنى القول بشاريفية الدلالة نشبيت السعنى الديني عند مرجلة نشكل الشعرص، ذلك أن اللغة الأثيرة الإطار السرجعي للتفسير والشاديل – ليست سأكنة تابشة، بل تتعرك وتتطور مع الثقائة والواتع، (1).

<sup>(</sup>١) و(٢) (أبو ريد) تصر حامد تقد الحطاب الديمي، مصدر سابق، ص ١٩٨

ومن هنا يدو أن الرسول يحسب فهم هذه القراءات هو الرسول السلغ أو الذي قام بتشكيل رسالة الرب في بعد إنساني لفوي فحسب، أما الرسول المين والشارح أو الرسول القدوة، فلا تصور له في هذه القراءات.

وكما بيته إن المرتكر المعرفي لهذه الفراة هو تصور خاص للغة والثقافة، فإذا كانت علاقة اللغة بالثقافة بهذه الفرجة من الحتمية، فإذاً كل الخطاب الديني المعاصر مرر طالما هو مرتكر في عهد للشم على ما عنده من ثقافة، فلماذا الهجوم الذي لا يعيز بين المخطاب الرديكالي والخطاب التحديد؟ ، فاكل يفهم يمحتوى واقعه الثقافي والاجتماعي المتاح ، إلا إلا التحديث الثقافة التي يشر بها المشروع التأويلي هي ثقافة أخرى غير ثقافة الأرة الكبيدة التي تعيز بها هذا المشروع الأنامية الله المترفق التي تجاوزت الكبيدة التي تعيز بها هذا المشروع إلا أنه ما المجرأة . ومن ثم م الجرأة لديه لا التحديث المتلفة التي التمانية بوصفها مديلاً للمتلفظ أي طرح كل ما لديه التحديث المتلفظ المتلفظ المتلفظ المتلفظ أله متراكل المفاهرة لا يتحاول أن ترتبط اللساء ونامس ذلك منذ (علي حرب) هو أكثر بنفي ظاهرة الوسي كلياً ، حيث يتول:

منتماً كنا نؤس حقاً بان النص وحرج من الله الى الرسول، فإن للوجي والمائته وترجعته، وولأله الوجي ان الأدلوية للأمر على اللغل، ولمثنق على البعث، وللتقليد على الإبداع، ولمبتح على المبتداء منافقاً وللمبداع حلى المبتحقول... اما ترجعته انتقية السلطة على المبتحية، واعتيار العالمن عبداً تعة من هو أولن مناه بنضد. هذه هى ولأنة الوجي والتسليم

بالرسالة. وادًا كمان (أبو زيدا يتفى مع أصعاب الفطاب الدينى بعسلعتهر القائلة بأن الله هو الذي تعدت الى البشر بلغتير، فمعنى ذلك انت بسنسلر لعنطقهر ويقف على أرضهر ويفوض المهرب ضدهم بسلاحيه. ولا يغيّر من الأمه شهئاً ان الله تعدت الى العرب بلسانهر. فهو خاطبهم لكى بامرهر بالطاعة له وللرسول ولأولى الأمرء وخاصة لأولى الأمر وبالأخص للأحياء منهر، لأن الشاهد يتوب دوماً مناب الغائب وببصبح من ته أولى منه، أي صاحب الولاية. وأولو الأمه هم أصماب السلطات الدينية والمؤسسات الشرعية. وهؤلاء يفهمون الدين أكثر مما يفهمه البو زيدا. لأن الدين هو مي أساسه امتشال وانقباد.... اذ لا تدين ولا اعتقاد من دون وجود طبقة من الكينوت يشرفون على ادارة العجال القدسى وبقومون باستثمار الرأسعال المرمزي بقدر ما. وما الدعوة الى فيهر علسى للدين، على طبيقة البو زيدا، سوى خداع للذات رحجب للمقيقة<sup>(1)</sup>،

هذا النص كاشف عن كل ما أردما توضيحه مأن المشروع التأويلي في مؤداه الأخير هو نسف لكل المسلمات الأساسية التي تقوم عليها الرسالة،

<sup>(</sup>١) حرب على: تقد النص، مصدر سابق، ص ص ١٦٠- ٢١١

وهو ما أشرتا له من قبل؛ إن الإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الرسول ﷺ، ولا بويد أن نقفل الحوار بالقول: ﴿نَسَ ثَلَهُ هَيْتُهِن وَصَ ثَنَةً يُتُكُمُ ﴾ ().



(١) سررة الكهف، الآية - ٢٩.

## الهرمنيوطيقا انفتاح النص وحدود التأويل

ان المنظرة البرمنيوطيقية التي جردت التص القرآء من أي ضعرصية سوى كواند فينا لغوراً، لا شأك أنها الإسسان برمكانات تاديلية الفائلة، من تمال المنتاج الذي يعتبده التص اللغزي على والع الأن الثقاني العثقير، وفي العقابل نصد أن القران في الاعتقاد الإسلامي بمعترى على المكانات غير مصدوة من العلم والعددة، ومن الظاهر والباطن، وبالمن الباطن الس سوسيسين بطنشاً، فعلمانا أذا لا توكنون

صحيح أن الهرمتوطيقا تزمن بالنص المنتفع على معطيات غير متهية، راكتها مي الوقت نفسة لا تبحث عن حقيقة ما يعتفظ بها النص به فهي لا نعتره بتلك البطون والحقائق التي يشتل طبها النص ستلةًا و وذلك لكومها لا ترض مرى معى لموي تمثل للباء والشكيل من جديد بحسب النابين القائمي والأفق المعرمي، كان الأمر أشه بالمتعملاً النصر حسب أهداف المؤول وتوجهاته أو على أثن تقدير أن الفكر السبق لذى المؤول يبحث عن وحوده في النص، وهو الأمر الذي قد يؤسس لمعاني ودلالات ذات ترتب عرصي وليس طولي، بمعنى أن المعلى المتعددة للنص تتراتب في شكل طولي يعجث تكور دكرة أعمق من نكرة أخرى أو تمثل الأسما والأخرى الفرع الهنمة وهو ترتب يرفض التعارس والاختلاف، وهو يخلاف الهومنوطية والمترى ترى أن هماك فهماً معياراً يمكن التحاكم إليه، أو ليس هماك شرعة لقراءة دون قرءة أعرى، ويخاصة الانجاهات الفكيكية التي تمنح المؤول الحرية الكاملة في تأويل النصر.

مهل والأكتر من ذلك أنبها فرج أن أن كل تأويل ليسيم الا انعلكاساً الأهمان السؤل ومقاصده وترجهائه الفاصة، ومن ثم فإل كل التابيلات العماسة على الشعن هي تأويلات التابيلة، وكل قراياة و المحاشة، او اي أنته فن بكون بوسعنا أن تفاجل الحاماتة، او على التحرف وكلون بوسعنا أن تفاجل الحاماتة، او على القوف وما رامام الأمركذاتي، فلا بوجد في المراسل أي تناويل للشعوص، بعن يوجهد مقاصدنا وقاباتنا الععلمة أو الففية، (1).

وبرغم تنكر بعض الفراءات التأويلية لهذا الاتجاء التأويلي إلا أنه يمثل التعمير الأصدق للقراءة التي لا ترتكز على أي ضوابط سوى اللغة وأفق

<sup>(1)</sup> شرعى عبد الكريم من ظمات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق ص ص ٥٦ - ٥٧

العوق)، وهذا بابّ لا يمكن إقفائه في وحه أحد إذا لم توضع تلك الضوابط وأهم تلك الصوابط الاعتراف بأن النص والنص القرآمي على وجهة التحديد، هو رسالة إلهية تحتوي على معارف واصحة ومحددة، وبعد ذلك يمكن أن يُسمع للجميع أن يحتوا عن تلك المعارف

ومن هذا قإل التأويل لا بد أن يكون له حدود، تمنح من التدكّق العبني للمماني ونصبط صلبة الفهم في إطار معرفي يعترف بالعقائق الثابتة، وفي الوقت نف لا يتجاوز الرقاق المتنبي، وهي دهرو قد تواجهها مجموعة من طبقات الصعرفة، والإشكالات الشتهجية، وفي الوقت نف قد تعيش صراعاً متبناً مع أصار الحليقة اللسية في التصور الطلق، ولكن لا بد أن يكس لها الوجود، لانها المساحة الحقيقة التي يوفرها النصل للإيفاع المعلى، فإذا كان العقل هذا للذي يتحرف على الواقع المتغير وهي الوقت نفسه هو الذي يفهم حقائق النصر فلا بد أن تكون مساحته الإداعية في خلق ذلك الرابط مين حقائق النصر فدسية الراقع هذا التحدي المعرفي يعش استغزازاً مستمراً حقائق النصر فدسية الراقع هذا التحدي المعرفي يعش استغزازاً مستمراً وشموليه واستمراره،

والعرب في الأمر أن القراءات التأويلية في الواقع الإسلامي لم تتين إلا الهرمية التي المستوطقة الفلسقية التي لا تحترف يقصد المواقف ولا يمحنى كامن في لم يتعد واصح لإمصال كل الأساط الهرمينوطيقية الأخرى التي تعترف بأن هناك فهما أعلى الأساط الهرمينوطيقية الأجرى من التي الموجعين في أم يتوقف عبد أطاوامير وإنسا اسمر عطاؤه، وهذا ما لم تعتب من المسال القراءات التأويلية في العمن الإسلامي، مع أنه يعد تطرح مهماً مي متصدعاً من صورة المهماء من المستحين على القوانين التي متعدماً من من المهماء من التشكيك وتوجعة المستمل والقرانين التي المهماء من التشكيك وتوجعة المستمل والمرافق المستمل والمرافق المستمل الأسلامية على والمحافة بالمعرفوطية في مستفى النسبة المنطقة، ليستقر مؤخراً على يد علمه يدعوك الهرمتوطية في مستفى النسبة المنطقة، ليستقر مؤخراً على يد علمه يدعوك

إلى إرجاع الهومتبوطيقا إلى مساوها الطبيعي وهو الدحث عن المعنى وقصد الدولف. من أمثال (هيرش) الذي دافع عن الهومتبوطيقا الكلاسيكية وشقيها الأساسيين (المحمى النهائي للنصي ولوقصد الموقفاء) كمنا وإجه الهرسيوطيقة الملسية وأدا على اهيدعرا و (قادامير) يوصفهما من أسمان منعيراً تصدد الموقف هو الهدف الأساس لههومتبوطيقا، وهو المعيار لمعرفة التأليل المسجوع، وتحون هنا لا تهمنا أراد هربيرش) يقدر ما يهمنا السوال عن سرحا؟. .ليب خلف تروج الهومتوطيقا المسلمية بدلاً من هرها؟.

القصد الإلهي هي الآيات القرآنية هو السرتكار الأول لأي مشروعية تأريلية، وهذا ما أحمع عليه المقل الإسلامي صد تشكله حتى اليوم، فلا بد ان يكون لله هدف ميون قصد محدد في كل أية قرآنية، وإلا يصسح القرآن لقرأ أن لقلقة لسان، ولا يكون مثال جهاد ولا تماشلي، وعلمه فإن السيد الرحيد لمرول القرآن مو القصد والإرادة الإلهية ومن هنا اهتمت العقلية المسلمة في طول تاريخها بتأسيس الشوابط لمرقة القصد الإلهي من القرآن، وقد اهتم علم أصول القفد مثال صاصي بتأصيل يعض العمايير التي تقوم على اساس قصد المتكام ونص هنا إذ نثير إلى بعضها إشارة عامرة، تركز قطط على (الوضع) باعتاره بيعل البجانية اللموي من الص

#### الوضع

وهو في واقعه تناهد يقوم به الراضع باستخدام العبارات فقط حينما يربد أن يوصل معنى خاصاً إلى المتعاطب في هذه العبال لا يقسد الواضع من الكلام إلا إلهام المعنى لمخاطبه، وكل ذلك يتحقق ضمن دائرة تفاهم العلام: لأن المستخلم يعجب أن يعد نفحت تابعاً لوضع الواضح لو أراد أن يتخدم الافاقظ والبحسل. ومن هنا يفرق الأصوابية بين الذلالة التصورية والدلالة التصديقية للتعبير، وهذا التفريق يقوم على قصد المتكلم، فإذا صدر كلام عن بائم أو مجنون فإن الدلالة ثقف عند حدَّ الدلالة التصورية؛ فمثلاً (قام زيد) في الدلالة التصورية متصور ريداً، والقيام، والنسبة بينهما. ونقف عبد هذه الدلالة التصورية لو صدرت الجملة عن مجنون مثلاً. أما إذا صدرت عن عاقل: حيمها نفهم أن المتكلم لم يقصد إيجاد التصور فحسب، وإنما إحاراً عن حدث ما. وهي مجال القرآن يكون القصد من الله التفهيم والتفهيم لا بتحقق إلا إدا كان هناك معنى براد تفهيمه، ولذا اشترط الأصوليون أصل الجدية في أي كلام، بمعنى أن الأصل في المتكلم أنه جاد في مراده، فلا يفترص أن يكون المتكلم مازحاً مثلاً إلا بقريبة تصرف الكلام عن المراد، لأن الأصل في المتكلم أنه ليس مازحاً. ومن هنا جاء أصل آحر وهو أصالة الظهور بمعنى أن ما يستظهره العقلاء من الخطاب بماءً على طريقة التفاهم العقلائية، هو المعبر عن معنى الكلام أو قصد المؤلف في الكتابة. فالتصور اللغوي الذي يدعو إليه (أبو زيد) على أن اللغة قائمة على الوضع أو الاصطلاح لا يمنع من تأسيس فهم مشترك طالما تعاهد العقلاء على استخدام اللغة لتلك الحقائق التي تعارفوا عليها

هذه الإشارات تكشف عن الاهتمام بالممنى النهائي، وقصد المتكلم، بما هما مسألتان أساسيتان لنناه أي تفاهم بين البشر، سواء أكان عبر الحوار المباشر، أم عبر الكتابة، وهناك ضوابط أعرى تقوم على البناء المقالاتي أل على المقل نهجها عندما تحدث عن دور العقل في المعرفة القرآئية.



## الهرمنيوطيقا والنسبية الدينية دواعى ونتائج

من الواضيح أن القوارات التفاويلية المستنفاة بالشعب القوائي لا تتعديم قصلاً في الإطار العنبيمين المساحي لتقديم قصرر جمديد لتفسير التعنبي الماضا تحصل المنافق من أبدا التعلق فعن أبدا فلسفية والتهاتات معرفية تستل بعدها التظري، طن أي حركة للرية في تتهاها العملي لا يد أن تكون مسبوقة بتصورات نظرية ومبارئ المن تكون مسبوقة بتصورات نظرية ومبارئ معرفية هي بعثاباة العملوى لذاك

ولذا فإن التقييم المتعلقي لأي مجهود فكري لا مد أن يأعد في حسياته تلك الحييات السوجة أند . لا يتصور المقل الإنساني أن يكرن هناك شيء قائم على اللائبي، ومن هنا فإن القراءات التاويلية لم يتنو بعضف السنية النسية للمحرفة الدينية إلا لأنها تركنز سلفاً على بناء معرفي بعضف الحيثية تستيناً سياء فسية المعرفة الدينية لم تكن تتبحة طبعة للراءة عجالة للتص الديني، لأننا نجد قراءات أخرى للص معمد لم تخرج بملك التيبية، مما يقلل على أن البعد المعرفي لأي قراءة هو المهيمن دائماً على نسق القراءة وتانعها. وعلى هذا فإن كانت هناك جهود لتوجيد القراءة لا بد أن تسبقها جهود توجيد المنطقات الشكرية، ومن غير قلك يكون هدف توجيد القراءة هذا غيراً من المحال. وها لا بد أن تقرق بين اللرعة الشكيكية والسبة في فهم التصوص الذينية، وبين مبنا الاستهاد واعتلاف الآراء، فالأول بطلق من تصور عم معاده أن الحقيقة بما (هي هي) خارجة عن حدود الإدراك الإنساني، وحظ الإنسان نبقا هو ما يصوره عن للل المحقيقة أو أن كل واحد يمكن أن يوجد معمى يتصور أنه الحقيقة، وهو خلاف مبدأ الاحتهاد الذي يرتكر على إلىكانية معرة تلك الحقيقة حتى وأن كانت إمكانية طرية، ولما

وما يهمنا في هذا العنوان هو النحد النسبي للقراءات التأويلية، لا بوصفه نتيجة لئلث القراءات، وإنما نوصفه الحلفية المعرفية لها.

هناك معالات متعدة في الفلسقة الغربية طرحت مفهوم النسبية صواءً أكان ذلك في مجال علم المعرفة الذي يعتضن الهوميوطيقا، أم في مجال طلبقة العلم الذي انطاق مع عد الكريم سروش في ظرية الفضر والبسط، أو علمية اللغة التي اعتمد عليها (أبو زيدة). ويعيداً عن ملاحقة النسبية في استنها المربية، مجارأ أن نظرح فقط ما يستاد عن مطاوي كلمات النسبيس الدينين، ثم نقوم بمناقشها.

#### القولة الأولى: (التحوّل المستمر)

(ن كل أتواع القهم البشري، ومن ضمها القهم الديني قائم على حالة من افتحول المستمر قليس هناك فهم ثابت على الأطلاق أو خارج من دائرة انتفق وقد تبنى هذا المعنى مجموعة من المفكرين في الوسط الإسلامي من أمثال محمد أركون، ونصر حامد (أبو ويث)، وعبد الكريم سروش، وقد تقمت بعص عباراتهم الدالة على دائد

وبحن بدورنا متساط من مصداقية هذه المقولة وثباتها في دائرة توصف بكونها كلها متحولة ورصورته ، فإذا كانت هذه المقولة هي فهم بشري، فكيف خرجت من إطار هذا التحول الصروري والمتحي؟ ما يعني أن النظرية تشق نفسها إمناه الان شعولها الشنها يستدعي عدم تصوليتها أيضاً ، هذا الموع من الاعتراض يسمى بالطيل التقدي، أما على مستوى الحل لهذه المقولة فقول،

أولاً إن تحول القهم وتغيره مقولة لا يتم فهمها إلا في إطار وجود مغاهيم نامته قدات بيمض المناهجي يكون كانثناً عن تحول بيضها، أو كما يقال إن الشمري مرحل بعمده فإذا كان الإسمان يفطرته بميش ضمن فهم متحوّل، ولا خبر له سعاميم ثابتة لا يشكن أن يبد حافراً لللول بتحولها.

ثانياً: أن مقرلة محدودية الفهم الشري قائمة على محدودية الإسانة بيناً أن الإسان محدودة فهمه كالذا أيضاً عقد المقرلة تحتوي على موغ من الدغالفة المحدودية الإنسان متابية بيناً أو في مقابل أي شيء يكون الإنسان محدوداً؟ فإن كان في مقابل أنه أو المعلقة، قرائد مقرقة المهدود المحدود استهدا أي تصور ميتافزيقي ترتكر عليه المعرفة الإنسانية، قراة كانت المحدود الترسانية تقوم على العقل الإنساني ففي أي إطار آخر تقصور المحدودة وإلا يكود الإنسان محدوداً عنى في إنتاج معرفة محدودة لأنتا لا مرف على وجه التحديد حدود تلك المحدودية حن تتوقف عدما وياتالي لا مرف على وجه التحديد حدود تلك المحدودية حن تتوقف عدما وياتالي مقابلها محدودين حتى نقيس أنفسنا مها؛ لأننا لا نعرف (المطلق) حتى كيف يدرك الحقيقة، بل إن معرفتنا به هو نفسه أتوصف أنها معرفة ثابتة أم متحولة؟.

أما إذا كان الإنسان محدوداً في مقابل الرجود، فإن هذه المحدودية لا تصنف تصنيف المطلق مقابل السبي وإنسا الصغير في مقابل الكبير، فإذا كان الرجود أوسع من الإنسان في قلمة الا يعتي محدودية علم الإنسان ب وأصاب يعني علمه بمعمن وجهله بالبائي كلًّ فيقولة. (الإنسان محدود) مقولة لا طائل منها، لأن الإنسان هو ذلك المرصوف والمتحقق في ذلك الوجود سواء أكان محدوداً أم غير محدود، طابه إدا عرف شيئاً فإنه يعرفه على وجه الحقيقة، أل

ثالثاً. أن الفهم المتحول بيني على أساس أن الحركة العلمية. وتطور المجرفة كالقف من مقاهم أم يكن موجودة أو من إيطال مقاهم عاندت تعد من الصروريات. وهذا يستيش موا من المقالطة أيضاً. لان المركة العلمية وأن كانت يتلل معاهم كانت شائعة قولها تلك على رجود معاهمي ثانة، وطك لأبنا لا يمكن أن تصور أي نوع من أنواع الحركة للمعرفة ما لم تكن هناك حقائق ثنية تمثل مرتكوات للمعرفة الجديدة لأن الجديد لا يدأن يستد إلى حقائق ثقيمة، وهكذا تتراكم المعرفة، فالتطور قبل وجود حقائق ثابتة تمثل المناسقة على المناسقة المناسقة المناسقة المناسقة عناس ثابتة تمثل المناسقة التراسقة المناسقة الم

ويمكننا أن نشر منافشات أخرى على هذه المقولة. إلا أنها تحتاج إلى تأسيس معرفي مسبق نعالج فيه نطرية المعرفة في التصور الإسلامي.

وسوف نتطرق لمعص منها عندما متحدث عن العقل في المنظور القرآني.

#### المقولة الثانية: (تغير الدلالة العلمية زمنياً)

إن القرآن يشتمل على مجموعة من المعراحات وهي يشارة إلى حقائق حارجية بتم همهما على مسترى الملع هي المراحلة الزميية، فقي العلوم الحديثة مثلاً تغيرت مقاهم كثير من الحقائق عن ما سيق، كمثل الشمس، والغرب والمه، وغيرها نقد كان يثيرتها كثير من الأخطاء،

هذه المفولة إذا تصورها ما يهذه التماذج المبسطة أو بتماذج أكثر تعقيداً .

كمثل ممهوم العدالة ، والحرية ، والتعدية ، وغيرها ، إلا أنها كلها ترجع إلى 
تصور حاطيل في استخدام الإثاثاط، قلفظة الشمس، والحرية ، والمدالة ، إلى 
الكست معاني حديدة إلا أن ذلك لا يخرجها عن إطار العشار إليه والمحدد 
الكست معاني حديدة إلا أن ذلك لا يخرجها عن إطار العشار إليه والمحدد 
اللفظ المشتط ضمناً هذه الأوصاف الجديدة ، لا استبداله وتييره ، طالعا ان 
اللفظ المشتط ضمناً هذه الأوصاف الجديدة بلا أستبداله وتييره ، طالعا ان 
دلالة اللفظ عليها ولا يكون لها المقراة تأثير الا إذا إلى الله عليه عروجره 
مداء الحقائق أما غير ملك فإن دوران الأرض حول الشحس أو دوران 
المدتم عادة أمي أخير شياً من مهود لفظة السحس أو دوران 
المدتم عادة أم غير مداونا وليس في استبدائها .

### المقولة الثالثة: (دور الأفكار السبقة في فهم النص)

إن القَبْليات الفكرية والأفكار المستقة تندخل في عملية فهم النص الديني، وبالتالي لا يمكن أن تتوصل إلى نتائج واحدة.

هذه الإشكالية من أكثر الإشكالات حضوراً في المعرفة الإسلامية قديماً وحديثاً، وقد أفرد النص الديني مفسه مساحة لمعالجة هذه المشكلة، سواءً أفي الآيات التي تحذر من التأويل من غير علم، أم في الروايات التي تنهى عن التفسير بالرأي معا يعي واقعية هذه المشكلة ولكن النفات النص نفسه لهذه الإشكالية طيل على أن حاك حقائق حاصة بالمعى يجب التحرّز للوصول إليها، وإلا لو كان النص يؤسس للمهم السبي لما حرم المهم وفقاً لهذه الأراء الحاصة.

وعلى العموم هذه المشكلة تفرض تحدياً منهجياً في إيحاد آلية فهم تمتع تدخل هذه الأفكار المسبقة، ولا تؤسس للنسية بأي شكل من الأشكال

وبالحملة. إن هذه المقولات لا يمكن أن تؤسس لنوع من النسبة، غاصةً أن المعلاب القرآمي في إطلاقه ينفي هذه المغولة، يوصعه مرزاً وهدئ ويصافر وفي قوله تمالي، ﴿ وَقَدْ كَانْتُكُمْ فِينَ الْمُؤْوِدُ وَكِنْتُكُ فِينِهِ الْمِنْ الْمُؤْمِدُ اللَّهِ مُؤْمِدُ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهُ الللَّهُ اللَّهُ اللَّهِ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّالِي اللَّهُ اللَّهُ اللَّ

فإذا كان مطلق العهم للنص الديني يخضع للنقص والتحول والتدقّق الدائم ملا استثناء، يحيث لا ستطيع أن نجزم بأي أمر حكم به القرآن، فكيف يكود كتاب هدئ ويصائر للناس؟!



<sup>(</sup>١) سورة الجائبة، الآية: ٣٠.



## القصل الثالث

وجهة معرفية... نحو قراءة تأويلية جديدة



# الهرمنيوطيقا والجذور الفلسفية للنسبية

من اهم التفيرات العبوهدية في مسارات العدوة البشرية، هي تلك التي نقلت العموقة من والالتبها الفارجهية وحلاقتها السياشرة بالسوضوعات، الى دائرة واخلية لا تتجاوز حماده الإنسان وتقويمه النائر للسوضوعات.

ديدل أن كان العارج هو المقياس للمحاكمات العمرية، أصبح للعمرية نصابات حاصة تسمح لها بالمحركة داخل شهور الثالات ولإدائها، ولألك صمن تساؤلات تبحث عن قيمة المعرفة لا في مطابقتها للغارج وإنسا العبحرفية نقسها يوصفها قيمة هي ذائها، وعلما الانتقال هي الصار المعرفي كان سيحرفة، فقسها معمدا نبدل العوصوع الذي يتعلق به النقا المستح لفكر والمعرفة، فلم يكن الشيء في ذائه دو فيمة بعيداً عن انتظامات المقدس المعركة لذلك الشيء، ولو لا تلك العلاقة الخاصة بين الإنسان والشيء لما يكان يحسل الشيء في ذائه إين الشيء لذات والشيء مائسية لماء حيث على مدى تلفظ والمحافظة نتاج حلاقة تفاطية بين المات القائمة لكام ما تحجل المعرفة الشيادات وحاصل المعرفة الشرية الذي خلاقة المحافظة المحافظة المتحلقة، تفاطية بين المات القائمة لكام ما تحجله من تجاورت، والثالث المشقعلة، الخارجية وهي صفة لذهننا، نمثل لأنفسنا الأشياء على أنها خارجية عنا، وموجودة. . في المكان، (١) فكل ما يدركه الإنسان هو ظاهر، أو بمعنى إن ليس للإنساد بصيب من معرفة الأشياء إلا ظواهرها أما ما يقع خلف الظاهر فليس أمام الإنسان إلا أن يتخذُّ حياله موقف (اللا أدري) أو المجهول تمام الجهالة، ونعيداً عن ما يحمله هذا الطرح من غموض؛ لأن إثبات الظاهر موقوف على إثبات الحارج ونفي الخارج هو عين نفي الطاهر، إلا أنه تمكن س فتح تساؤلات جديدة أصبحت مدار كثير من الفلسمات، وأهم ما نحتاجه منا شاهداً فلسعياً أن كانط أسس للنسبية المعرفية التي تتحرك في دائرة اللا مطلق والنهائي، لأن لكل إنسان تجربته الحسية في إطاره الرماني والمكاني، وبالتالي يستحيل افتراض عقل نموذجي في طل وجود تجارب غير منحصرة، ولهدا اعتبر كانط هذا التعير المنهجي الدي أحدثه مشابها للثورة الكوبرنيكية التي استبدلت كل الفرضيات المرتكزة على محورية الأرض. عندما حعل العقل هو المحور الذي تدور حوله الموضوعات، وليس العكس كما هو حال الفلسفة الكلاسيكية التي تدور حول الوجود، أو قد يكون مرد الشُّبه كما قال فؤاد زكريا ﴿ لا بمعنى أنه أراد منها أن تحدث القلاباً شاملاً في تجديد العلاقة بين الأشياء والمدهن فحــب، بل أيضاً بمعنى أنها، كالنظرية الكبرنيكية الفلكية، كانت فرضاً خاضعاً للتحقيق وينبغي الحكم عليه حسب ما يؤدي إليه من نتائج؛<sup>(٣)</sup> ويهذا يكون كانط فتح بنف، باب النقد باعتبار ما أتى به فرضاً قابلاً للحوار. ولكن برغم ذلك تحول هذا الفرض إلى منطلق لكثير من الدراسات الفلسفية، قفتح الباب أمام خطوات واسعة لفلسفات مختصة في نظرية المعرفة ارتكزت على كون الظاهر هو الأساس الموضوعي للمعرفة؛

 <sup>(</sup>١) د فؤاد زكريا - نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإسان، القاهرة، مكتبة النهصة المصرية

<sup>(</sup>٢) المصدر السابق، ص ٧٦.

لأن الكينونة الحقيقية للشيء هي كينونة الظاهر لا كينونة الشيء في ذاته فكانت هما إسهامات (هوسول) الواصحة الذي أسس الفيمومينولوجيا على أسس منهجية تعترف بالطاهر وتقترب منه بوصفه المحصلة الحقيقية للمعرفة الإنسائية وانطلق هوسول في تأسيسه المتهجي معارضاً المدهب الطبيعي الذي ساد في أوربا في نهاية القرن التاسع عشر، والتطرف الذي صاحب أصحاب العلوم الطبعية الذين اعتبروا العلم الطبعي قادراً على الانطباق على كل المجالات حتى الأدبية ومجالات النفس البشرية ولكن لم يصل هذا الاعتراض إلى درحة يشكر فيها لوجود العالم الطبيعي، مما حعله يؤسس طريفة، هي الوقت الذي لا ينكر هيه الواقع يتجاهله أو يستبعده، والسبب هي ذلك: أن كل المشاكل الملسعية يعتبرها نتاج التوحه الإبساني نحو الطبيعة. حتى مثالية كابط لم تخرح من هذا التصنيف باعتبارها نتاج توجه نحو الطبيعة، ولذا افترض ضرورة تعطيل الواقع الطبيعي أو جعله بين قوسين؛ لأنها الطريقة التي يعيد الوعي فيها ذاته التي غُيِّبت في الطبيعة؛ فموقف الإنساد تحاه الطبيعة حعله يصبع في الأشياء وموضوعات العالم وعلاقاتها

وطالما كان الوعي مرتشأ بالواقع الطبيعي ضوف يكون أسيره، وفي حالة من السناجة والاستشار للطبيعة ولا يمكن أن يعاد للوعي اعتباره إلا إذا تجاهل هذا العالم الما المنافعة على المنافعة على أن يعاد للوعي اعتباره المنافعة التي المسرفة المنافعة التي تفهم الوحود ضمن دائرة (الإجلي) تكسب الوحود فيما جديدة تعاد معه الأناف المنافعة التي المنافعة التي يكسب الوحود لا يتجديدة بعاد معه الأنافعة منافعة التي علم طبيعة على علم فتعيد كان المنافعة على علم فتعيد كان المنافعة المنافعة التي علم فتعيد كان كون في الوجود أكثر معطن معطيات المنافعة للإميامة حقيقة عي ذاتها.

وبالتالي التأسيس القلسفي للنسية يرتكر على التفريق بين ما هو نسيي تبعاً لحدود الإدراك، وما هو خارج عن حدود التجربة أي الشيء في دائمه والتحربة هنا ليست بالمعنى العلمي وإنما التجربة الشعورية التي يعيشها الإنسان صمن المعطى الحياتي وما يؤثر فيها من بعد اجتماعي، وتاريخي، وتاريخي، وسياسي، أو يمند عام: هي الفعل الشعوري للحياة. وأما الشيء في قائه: فنما أن حدود الشعرية فهو بالثالي حارج حدود المعرفة، ومن هنا يسمح التأسيس المعرفي لهذا الاتحاء قائماً على حفل المعرفة ضمن أقاق متعددة لتحدود التحاوب، وهذا هو قائه البعد الذي تركز عليه الهرميوطيقا الملسفية لإلنات صوروة تعدد التهم يقول محمد متحيد شيستري

ان للمعتن والتأكوب من السعن الشخير الذي قصده التولف، وذلك الأن الأفاق التاريفية للاشتفاص متفاوزة، بعمن أن لكل شفص المقافرة . ومن العالم تضغلف حن تجريفته عن ذاتته وعن العالم تضغلف حن المتاجهات المتاحد بعدره علمي تباين المعاني التي ينتزعها الأفراد من النص

وأهم ما تعتاجه هذا هو البات أن هناك جدوراً فلسفية أسست لنسبية المعرفة، والقرامات التأويلية لا تؤسس في طرحها بعيداً عن تلك الجداور النسبية، فالمعرفة التي يمكن توليدها عن النص الليني وفق التصور المهرئوطيقي خاصعة للأفق المعرفي للمؤوّل وبالثاني لا يد أن تكون نسبية أيناً طالمة أن الأفق المعرفي غير معصور تبعاً للتجارب الحياتية التاريخية اللانهاية.

ومن هنا يجب أن ننظر للهرمنيوطيقا لا نوصفها دعوة لإثنات وجود

 <sup>(</sup>١) شبئري محمد مجتهد - قضايا إسلامية معاصرة، الاجتهاد الكلامي، مصدر سابق، ص

## العصل الثالث وجهة معرفية . محو قراءة تأويلية جنبدة

قراءات متعددة وإنما دهوة الحنية طلك التعدد. فلا يجدي مجرد الاحتراض على هذا المشروع، أو تأسيس فهم جديد للتأويل، ما لم يؤسس لنظرة معرقية تتحدد تلك الأسرى في سهية تعاودية وبيانية في الوقت نفسه وما لا تدفيه في حدة الرسالة هو الوصول إلى دلك المستوى من التأسيس وإنما محرد الإثنارة وهم الكاب أمام هذا الحاصل

'A M A'



اذا كان لكل نظرية نكرية صنيح بعث تابع من نظرتها للفتل والعموزة، فإن منهج القرآن فانهم أبية أمن نظرته الفاصة للفقل والعموزة، والضورة العلمية التي أهماشها القرادات التأويلية هي عدم ملاحظة تلك المفرسوسية التمي تضرفها العموزة القرائدة، مع معادلة فرض تضرراتها الفاصة للفتل والعموزة على القرآن مع أنه حقل له نظرته العموذية التي يتموز بها.

ومحاولة تجريد القرآن صر هذا المدد السهجي هي محاولة لوصف القرآن بأن إطار خطابي لا يرقى إلى حالم العموقة والليناء المعرفي الإي طرح لا يمكن أن يتصور بعيداً عن منهجية تحاصة ونظرة معرفية يوصفها أساساً للاكتارة لأن التصاير المعقيق بين المعارس الفكرية والفاسفية واجع إلى نظراتها المعرفية.

ومن هنا أصمحت نظرية المعرفة وما يتعلق متها بالعقل وكيفية إنتاجه الأمكار هي خلقية أي بناء فلسفي، والمحدد الأساس للمنهج المعرفي لأي تصور نظري، ولا تبتعد عن هذا المحدد نظرية القرامات التأويلية؛ لكونها تتأثر أيضاً مغيارها في المتهج المعرفي، فإن كانت رؤيها المعربة تتسم بطابع السبية والتشكيكية فإن ذلك يكون له حصوره الواصح هي تأويل التعن الديني، وحيتها لا يحدي حوار الأفكار ومحاكمة التتاتج بعيداً عن استصحاب ذلك المد المتهجي الذي أوتكرت عليه القراءة في تأويلها للتص

والسؤال الذي يعرض مقسه في هذا الإطار هو هل العقل في إدراكه للحقيقة، يدركها في إطارها الموضوعي المستقل عن الدات أم النسبي الذي هو مُلابسها؟

المقل هو الذي يخلق تلك العلاقة بين الإنسان والواقع الخارجي وما فيه من موحودات مادية، أو معنوية وقد نفرد الإسان بهذه الملاقة المعرفية التي تكسيد خالة التمثل، والإدراك والفهم ورغم تملك المسلمة إلا أن الممكر البشري اصطدم معوجات تشكيكية زعزعت الشقة في ما أنتجه المعلل من معرفة الحد المثل المكر برعات مثالية خاولت أن تشكك في الوجود الخارجي

نهناك انجاهات أقرب إلى السمطانية أنكرت من الأساس أي موجود له تحقق في الحارج، محاولة بذلك زعزعة أي قيمة للمحرفة خارج حدود الإنساد، رقد طلت أثار تلك النظرة المصطافة في انتخاصات اعرفت بوجود واقع حلف الشعور، ولكنها شككت في قيمة المعرفة، التي تثبت ذلك كما هو حال المثالية المالية عند ارباركلي هم ۱٦١ه- ۱۷۷۳)، معدا مضافاً إلى المثالية المثلثية التي تقدت الإنجارة إليها عمل كانفاء فري أن الواقع في مين حارجيه إنها إلى كلي الحقيقة هذه التطريات السببة تمثل حاجزاً حقيقاً أمام إلى تأسيس معرفي قائم على إمكان الوصول إلى العقيقة، ولذا كان من المعروري في هذا المحت تقليم التصور الذي يمكن أن تقول: إنه مُرفي حول العقل . فهن العقل إذا تسالمنا على كونه أداة المعرفة للإنسان قادر على كشف الواقع نتمامه أم أنه قاصر إلاً على إدراك ظاهر منه؟، ومن تُمَّ، ما الطريقة التي يتم من خلالها إدراك الواقع.

ان تلک السعارت والعلوم ومجسل الأفكار البشرية لا يقام لها وزرق، ولا اعتبار ما لمر تُقلع تيسة نفس العديزة بإيعادها العنقلغة بالدرجة المثلول، والتقائد برقت حاسم نبعا ليميع الن وجهر عالم والعن وداء الذهن أولاً، تم على فرض وجهره، بيان مدى قدرة الذهن وادواته التي يستعين بها على كشف ما ورائها، هل لكشفاه كشأ تما أو انها لا تكشف الأحز مورة ناقصة كشأ تما أو انها لا تكشف الأحز مورة ناقصة وإلى (1).

الصورة التقليفية التي قدمتها الفلسفة الكلاسيكية للعقل وإدراكه للخارج، لتعمل اللمم والمعرفة يدوران مدار صور الأشباء التي تتمكن على صفحة اللمن، والمقصود من الصورة هنا ليست وسعاً تقريباً للواقع وإنما بوصفها ماهية الشيء في تمام حدوده؛ ويهلاً صفتت نقسها ضمن التوجه الواقعي الذي يعترف (يوجوو) خارج الشعور مع إمكانية إدراكه والوصول إليه. ورغم الانتفادات التي وجهت لهذا الفرح من يعض العلاسفة والمناطقة إلا أنها تصنف ضمن الانتقاد الشكلي؛ لأنها لم تناقش النقطة الحرمية المتعلقة المحمودة المتعلقة المحمودة المتعلقة المحمودة المتعلقة بالمتعافقة المحمودة المتعلقة بالمناطقة المتعلقة من الانتفادات، يكون تعريف العلم بالصورة العاصلة من الشيء في المفعن ليس جامعاً مانعاً؛ لأنه لا يشمل العلم بالصورة العاصلة من الشيء في المفعن ليس جامعاً مانعاً؛ لأنه لا يشمل العلم

<sup>(</sup>١) السحامي حمد نظرية المعرفة، ط١، بيروت، الذار الإسلامية، ١٩٩٠، ص ١٣

لحضوري والمقدمات المنطقية الثانوية، والمقدمات الفلسفية الثانوية، والعلم المستحيلات والحساب . .

هذه هي النظرة السائدة حتى في وسط العلسمة الإسلامية، إلا أنها نظرة هنت ضمن السمة المثالية طالما جعلت المفاهيم والصور وسائط بين لإنسان الواقع العيني. وهذا ما سوف نحاول تأكيده في هذا العنوان.

ولا يفتلف كثيراً العالم وادراك الفارج في تصور حكم السعورة العديث عن الطوح الكلاسيكي لفائسفة. ويطلن نفظ اللمديقة عند التعديين على معنيين اساسيين: الملاك: المقعل المنقلي الذي يتم بعد ادراك الظواهد المرضوعية، أي حملية الإدراك.

الشاني: الفعل العقلي المذي يشم ب حصول صورة الشيء في الذهن، اي حاصل حعلية الإدراك<sup>(1)</sup>.

وَيُكِكُرُ المعنيين تصبح المعرفة حصيلة إدراك ظواهر الأشياء أو صورها لمعنية، سواة أكانت هذه الصورة ماهية الشيء أم مجرد انطباع نفسي يشعر به لإنسان من خلال عيشه في الراقع. وبذلك يمكننا أن نرصد الحركة البطية تم سجلتها الفلسفة في هذا الحقل، وذلك إذا اعتبرنا أن التوجه التجريمي حسى أو المذهب المحدمي في المعرفة اتخذا طرقاً أعرى عبر الطريق الذي رصف به الخلسفة الخلاء.

<sup>1)</sup> السكري عادل بطرية المعردة، ط ١، الفاهرة، الدار المصرية اللبائية، ١٩٩٩، ص ٢٧

وأنا هنا اكتفي بتأكيد التصور المخالف في شكل إشارات سريعة على أمل أن يوطني الله هي ما بعد لتأصيل هذا المنحى المعرفي

إن العلم الذي يكون به الشيء معلوماً، يتعلق بالواقع بما هو واقع محيناته الخارصية، وليس يتوسط المقاصم والعمور اللفيتي، وللوقوف على هذا المقارفة الأولية نذكر بعض الاعتراضات الجوهرية على العلم يكونه صروة أن مقوماً هيئ!

- إذا كان الواقع محجوباً عنا ونحن سمعى إلى إدراكه، فكيف يا ثرى
   تحدث تلك الصورة من ذلك الواقع الذي فرض جهلنا التام به؟.
- إذا سلمنا بحدوث العبورة كيف تحدث المطابقة بينها وبين الواقع الخارجي؟، فإن كان معلوماً تصبح العبورة تحصيلاً للحاصل، وإن لم يكن معلوماً يستحيل بذلك التطابق.
- " (ن الصورة مع فرض وجودها لا تنخرج عن كونها معلومة بشيء آسر
   وهو العلم، فكيف تنخرج من كونها معلومة حتى تصبح علماً كاشفاً
   للواقع. وهذا هو حاصل التعريق بين العلم والمعلومة بعد أن خلط
- يسهما ولم يُقرق بين العلم والعملوم والعقل والعمقول. 4 - عل تلك الصورة هي علة للعام أم معلولة له؟ في اعتقادنا أن صورة الشهرية تحدث بعد العلم به، فتأخر ربية عن العلم، ولا يكون المتأخر شد علم المتقدم علمه؛ ذلك لأن عقدم العلم عالم العلم والعلم وال
- ربي نامستان معليه، وقائل لأن مفهوم الحلم بأتي بعد العلم ولي شرطًا للمتقدم عليه، وقائل لأن مفهوم الحلم بأتي بعد العلم ولمب المفهوم هو الذي يعطينا العلم؛ لأن المفهوم المنتزع من صنع النفس البشرة، والعلم يكشف الحفائق الخارجية.
- ان العلم هو صورة علمية للراقع يتم التصرف عليها عن طريق انتحادها مع النفس المدركة، والنفس هتا كيفية نفسائية لا يمكن انتحادها مع القيئيات الخارجية. فيالتالي لا يكون هناك معلوم على صفحة الرجود معلون بالحقيقة إلا تلك الصورر اللمنية. ومحاولة إثبات الواقع من خلال

إعطاء هذه الصورة حهة كاشفية للواقع، هي محاولة للقفر على العقول؛ لأن دوران العلم مدار الصورة أو الماهية هو نقل الواقع الموضوعي إلى الذهن وهذه هي المثالية ذاتها، يقول السلحاني: ٥- ط الإنسان عندالم من إدراك الواقع، هو إدراك صورة علمية منه، لا الواقع نفسه، إذ من الضروري أن الواقع له آثار حقيقية كالحرارة والبرودة، والإنسان عندما يشاهد النار والثلج لا ينال منها إلا الصورة العلمية لا الآثار الواقعية الموجودة فيها، وهذا ما يُعنى من أن العلم الحصولي هو الصورة الحاصلة في النفس من الشيء ا(1). وبهذا تكون قد عجرت الفلسفة حتى الإسلامية منها عن إثبات إمكانية إدراك الواقع العيني في تمام عينيته كما يصرح السيد رضا الصدر نقوله ﴿وقد يطلق الوجود، ويراد منه حقيقة الوجود، ذلك الأمر المتحقق في الخارج، وتلك حقيقة مجهولة الكنه غاية الجهالة، وغير واضحة ولا يمكن النعرف عليها، وإن أمكن الإشارة إليها بإشارة عقلية، وهي أن يعبر عنها بالمفهوم، وذلك معرفة تلك الحقيقة بوجها<sup>(٢)</sup> وحينها تصبح المفاهيم واسطة بيننا وبين الواقع الخارجي، ومن عيرها لا يكون للواقع تحقق، فهل بعد دلك يمكننا أن نمبر بين القلاسفة الإسلاميين وبين المذاهب المثالية؟.

اصاما العلم كما وصقه النص الديني: هو نور خارج عن فواتنا وعن هوات الإشياء، مد بعد انفسنا، وتعلم الواقع الخارجي، وهذا العلم مخلوق إلهي يضمه الله في قلب من يشاه، قال الله تعالى: ﴿وَيَنْ أَرْ يَشْقُ لِنُكُ لَكُ وَكُوْ مَنْكَ اللّهِ مِنْ

وقبال الله تنعمالي: ﴿ أَوْ مَن كَانَ مَيْنًا فَأَجْيَيْنَهُ وَجَمَلْنَا لَمُ فُورًا يَعْشِي بِنِّ فِ

 <sup>(</sup>١) السبحامي جعفر نظرية المعرفة، ط١، لمان، الدار الإسلامية، ١٩٩٠م، ص ٢٠
 (٣) الصدر رضا 'أمليفة العليا، ط١، لنان، دار الكتاب اللمائي، ١٩٨٦م، ص ٨٥

<sup>(</sup>٣) سورة النور، الأية: ٥٠.

اَسِ كُنْ تُنَامُّ فِي ٱللَّلُمُنَتِ لِبَنْ جِنَابِعِ فِينَّ كَذَلِكَ رُبِّنَ لِلكَعِينَ مَا كَالُوا ١٠/١٠ علم ١١١٠

وقال الله تعالى: ﴿ أَنَسَ نَرَحَ أَنَّهُ صَدَرُهُ الْإِسْلَنِ فَهُوَ عَلَى تُورِ فِن زَيْدٍ، فَوَالًا سَبِهَ فُلُوشِمْ فِن ذِكْرِ أَنَّهُ أُولِيْكَ فِي صَلَيْ شِينٍ﴾ (١).

ولكي يتموف الإنسان على نور العقل)، ويجد حقيقته في نفسه، يجب ليه النوجه إلى التور ذاته، ولا يشتغل بالمعقولات دويه، مهي لا تعدو أن تنبياً إلى ويتما لمقلى و المعلى ومن عالا يكسا مدونة العقل الإ بالقطل نفسه بقد ما كان بالتي وجود، فالإنسان إذا على ما يتم يتم المجلى به يجد نوراً ظلمواً يلائه مُظهراً لذلك الشيء بعد ما كان فاقداً من والمنا النور هر الأنوار الظاهرة قور يستضيء به الروح وهو دائي للجهل، و والاسان في حال التوجه إلى المعلموات ظافراً عنه ولكن إذا توجه إلى وولانان المعلم يتم التوجه إلى المعلموات ظافراً عنه ولكن إذا توجه إلى موجلاً نور اللملم حقاً للتهدن النقل، كانت موجلة في الإيماد عن حقيقة العقل، عالت موطلة في الإيماد عن حقيقة العقل، بعملية كانط الدونا وجود لله، عقالة للمؤلم على التيماد على ستطح كانط ذاته التيام بعملية للعقل، على المعلم بعملية العقل، بعملية للدون وجوده لديه.

إن الغملة عنه فقط كانت السبب في التوجه للمعلومات والمفاهيم . هنية. ومشكلة التوجهات النسبية تتحصر في كونها عظّمت الواقع بارجي، في الوقت الذي حددت فيه دور العقل؛ هشككت في مقدرته.

وفي الحقيقة إن العقل مخلوق نوراني والواقع مخلوق ظلماني ليس دوره أن يكشف عن نفسه.

سورة الأنعام، الآية: ٩٣٣. سورة الزمر، الآية. ٣٣.

الأصفهائي، العيرا مهدي. مصاح الهدى في أصول النقه، مخطوط، المكتبة الرضوية مشهد إيران.

فينحصر الطريق إلى معرفة العلم في التذكر والتنبه لواقع العلم الذي يملكه الإنسان بتعليك الله الذي هو مالكه. ولا يُثَمَّ التدكر حالة من الموهنة والاستدلال لواقع العلق والعلم الأنه لا يعدو أن يكون تنبيهاً لمحرفة الشعور بالمصعور، والعلم بالمحلوم. وهذه الصعوفة لا تتعدى إثبات وجود الشيء» وإخراج، من سيز العدم، لا معرفة كنه وحقيقته

واي محاولة لمحرقة كنه العقل وحقيقت تُنقدُ استعراقاً في الجهارا لأن العلم يتقلس من المسلومية. أن الوصفنا العلم باللارحة بما عبوت به الأيات لا الراوايات، فهو حالة تشبيهة لتقريب المعنى إلى الأفعال، بنب أن العرب تكفف به الظلام وينصر به الطريق، فالعلم يتكفف به الفسلال، ويكون بسائر لمحرقة الحياة، ماقصى به يمكن أن معنف به حقيقة العلم أنه حقيقة موجودة بسيطة موانية تكفف فقسها بقسها وتكشف غيرها، والإسان واحد لتلك المعققة بعد أن كان فاقداً فيها، قال معالى، وفي الأنهاء أنها لكن المؤلفة المؤلفة والمؤلفة المؤلفة على ورح خرج هذا الور عن ذات الإسانة أنها القيف والسطة، فيسبطه أنه على ورح والسكر، والإمعاء قال المائل ﴿ وَلَالْهُ يَقِلُمُ وَلِنُو يَتَكُونُ وَلِيُورُونَهُونَ ﴾ (أنا الإسانة في المؤلفة يقيض والإمهاء والإمهاء قال من المؤلفة يقيض وتتناكلة والإمهاء المؤلفة المؤلفة والمؤلفة ويتفاقة وإنساء والإمهاء قال المؤلفة المؤلفة يتفيش والمؤلفة والمؤلفة والمؤلفة والمؤلفة وتتناكلة والمؤلفة المؤلفة وتتناكلة والمؤلفة والمؤلفة والمؤلفة وتتناكلة والأنهاء والإمهاء والإمهاء المؤلفة المؤلفة يقبض وتتناكلة والمؤلفة المؤلفة وتتناكلة والمؤلفة والمؤلفة والمؤلفة والمؤلفة والمؤلفة والمؤلفة والمؤلفة المؤلفة المؤلفة والمؤلفة المؤلفة والمؤلفة المؤلفة والمؤلفة والمؤلفة المؤلفة والمؤلفة المؤلفة والمؤلفة المؤلفة والمؤلفة المؤلفة والمؤلفة المؤلفة المؤلفة

ويذلك مقترب من واقع المحرفة التي يشر بها النصر، إنها المحرفة التي تكتف الحقاية بما هي هيء لأن النشر كشف للراقع في تمام واقعيته، وحييما تصير أو المقاهيم أو الانطباعات النفسية، مجرد حجب تعجب الإنسان هي واقع المعرفة.

ويهذا البعد يمكننا أيضاً تسجيل مفارقة أساسية لها علاقه سحثنا، فإذا كان العلم كشف عن الواقع لا سر السفاهيم، تكون اللغة والأنفاط موضوعة

<sup>(1)</sup> سورة الحل، الآبة · ٨٨

<sup>(</sup>Y) سورة القرة، الآية ع ٢٤٥

في مقابل المعلوم بالذات وهو الخارج الموضوعي، فلا معنى الوضع الألفاظ للأمور المتصورة في الذهن، سواة تصورها أم لا، والغالب عدم توجه الإنسان إلى المتصورات، ولو كان متوجهاً إليها أيضاً فلا دليل ولا محصَّل وضم اللفظ للأمور اللهنية بعد مشاهدة الخارج بالحس والعيان، (١) وإذا كانت اللغة تعبير عن الحقيقة الخارجية، فكل لفظ يتقوّم معناه بنفس الحقيقة لمشار إليها في الخارج، وكذا الأسماء الموضوعة للأعلام، (فزيد) مثلاً، مو لفط يشير إلى زيد المشحص في الخارج، وليس صورته الذهنية، لأن لمعلوم بالأصالة والحقيقة هو الخارح المكشوف بنور العلم وليس صورة لأشياء المنطبعة في الذهن، وإن كان هناك سلسلة من المفاهيم الذهنية لحقائق الحارجية، فهي لا تعدو أن تكون لغة الذهن ومنطق العكر، فعندما جول في خاطر الإنسان أفكار؛ فهي ليست تعبيراً عن وجود ذهني متقوّم ماهيات الأشياء. وإنما هي مجرد لغة الذهن، كما أن الكلام لغة اللسان، الفرق بينهما هو أن الأولى صامتة والثانية ناطقة، فكلتاهما تعبير عن حقائق ىارجية بنمس أدوات اللغة والألفاظ، فكلمة زيد في الفكر والذهن هي نفسها , اللسان والنطق.

هذا في إطار المفاهيم الجزئية، أما المفاهيم الكلية مثل الجنس والنوع بم متفرّة تخلك بالخارج، يعاماط عدم النظر إلى مشخصاتها الخارجية. لالفاظ المستخدة في هذا النوع من المعاني ليت مقومة بالوجود اللخني، ناظر أيما أيضاً بالجزئي مو أن الجزئي ناظر الل المخارج بمشخصاته والكلي تناظر إلى الخارج أيضاً ولكن بحياً عن لمخاصاته والكلي تناظر إلى الخارج أيضاً ولكن بحياً عن شخصية، لحاظ الشيء بمشخصاته الحارجية، مخصف المين عنها، يكون الملقظ موضوعاً لهذا النوع الممتاز عن غيره،

<sup>)</sup> الميناسجي محمد باقر. توحيد الإمامية، ط1، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٤١٥هـ، ص 6.

اللغرق بين (زيد) و(إنسان) ليس إلا من حيث لحاظ المشخصات الفريبة في زيد، وهدم لحاظها في الإنسان، ومعلوم أن الإنسان هو الأفراد الخارجية من فير لحاظ ما به قرام الفريبة، (<sup>(1)</sup>

وإلى هذه المعقيقة كون الألفاظ إشارة إلى الخارج العملوم بالضرورة. يقول الإمام الصنادق اللي الله الله المحاجم الله المحاجم للملكول، والعام اسم ملمشروب، والثوب اسم للمليوس، والثار اسم للمحروق)<sup>(77</sup> فالخدرة رائساء، والشوب، والناره هي ألفاظ تشير لنعس الشيء الساكول، رائسروب، والعليوس، والمحروق، وهي بالثالي إشارة إلى حقائق خارجية زور توسط أى مقامية ذهبة.

وبعد هذا التصور العبدتي للمقل والمعرفة، لا يد من إيجاد علاقة بينه ربي معارف النص الديني، لتكتشف الخطأ المعرمي للقراءات التأويلية عندما جاورت منهجية القرآن الخاصة، وهذا ما سوف تنتاؤله هي العنوان التالي.



الميتانجي محمد باقر " توحيد الإمامية ، مصدر سابق ، ص ٥٠
 المصدر السابق ، ص ١١٤.



من ألبر الثقد العماية التي واجهت الفالحة السلطة في طولة الداقعة السلطة في علاقة الفالحة والسيحة في علاقة العقل معا شكل حاجزاً حقيقاً أمام نشكل بناء لأري معاجزاً حقيقاً أمام نشكل بناء لأري لوجه معرف واحد، لا تضيع في التوابين ولا يمتجاهل الرائع السنهاية في لوجه معرف واحد، لا تضيع في التوابين المنافذة في كل أضاط العمولة السابقية من المستابط العمل الى الشصور العقائدي وعلم الكلاء، وقد صوار ابن رضد في التمامل والوقوق عن هذا التصور العقائدي وعلم المؤلوبات وفي هذا هذا والتوابية والمنافذة والمستابط العمل الى الشصور العقائدي وعلم المنافذة والمنافذة والنوابية والمنافذة والتعالى والمتحافظة على المنافذة والمنافذة والمنافذة المنافذة والمنافذة والمنافذة المنافذة والمنافذة المنافذة والمنافذة المنافذة والمنافذة المنافذة والمنافذة المنافذة والمنافذة المنافذة المنافذ

وضمن هذه الجدلية يمكن أن نصنف كلُّ الخلافات المذهبية التي حدثت؛ فحلاف الأشاعرة والمعترلة، وكل القرق الكلامية، لم يكن إلا نتيجة تعدد وجهات النظر حول تلك العلاقة بين الوحي والعقل. والناظر لأليات الفهم والنفسير التي تراكمت عبر حقب متنالة، يقف على عدق تلك العقلة التي تهدد الصيغة الفكرية والمعرفية للإسلام. ومن هنا لا يمكن أن تكون هناك أي محاولات توصف بكونها جادة، لتجاور هذا المغلة ما لم تقلم مساهمة منهجة، تنطلق من روية المص ذاته للمغل، في محاولة تأصيلية تتسم بالساطة وبالمتانة في الوقت تنسه، فأما المتانة، فلما يقتضيه المساء المنهجي، وأما البساطة، فلاننا لا تتمقل كون القرآن الذي حاء ليتماعل مع كل زمان ومكان، ملياً أذاق الإسمان وطموحاته، يكون مرتكزاً على نسيج من التعقيد الماء المتعامل مع كل زمان المعقبد الماء المتعامل مع كل زمان المعتبد المناسبة من التعقيد المناسبة عن التعقيد الإساسة عند التعقيد المناسبة عن التعقيد المناسبة عن التعقيد المناسبة عن التعقيد المناسبة عن المناسبة عن التعقيد المناسبة عن التعقيد المناسبة عن التعقيد المناسبة عن التعقيد المناسبة عندان التعقيد المناسبة عندان التعقيد المناسبة عندان المناسب

والذي يهمنا في هذا الإطار، هو تحلي هذه المقدة بشكل واصح في قراءة النص وكشف معارفه التي إلى حكن الوصول إليها طالما هناك وأوية نظر مختلعة للطبيعة ثلثا الملاقة بن الرحي والمقراء فيتمثل وهن كل أراوية النباء المفهمين وهذه بينا في الفصل السابق مقاربة القراءات التأويل الملاقة، عتما الركزت على كون النص بناة تاريخياً ثمانياً، وبالتالي يصبح النص ضمن آلية التطور الثقافي، والثقافة هنا ليست شيخ آخر غير المقل في تصورها، منا يعني حاكمية ألمقل على النص بشكل عن عدد الدلالات ونسيتها عليجة

ومن هنا يكون لهذا البحث مدخلية مباشرة في حلاقة القرآن بالزمن وحركة التاريخ، فالحطاب الديني السلقي - بما هو تعبير صارخ لهذا الاتجاء - أو القراءات التالويلية في واقعها تتطلق من هذا التباين الواقع بين تحريك النص ضبئ أقل تاريخي واحد ومحدد سلفاً؛ لأنها لا ترى نوماً من أنواع العلاقة بين الوحي والمقل من جهة. وبين محاولة تأويل النص صمن أقلى رامن لوجود علاقة بيه وبين المقل من جهة أخرى

ونحن هنا من خلال العلاقة التي نتصورها للوحي والعقل، محاول أن نتجاوز وضع النص في إطار الماضي والحاضر: لأن الماصي أو الحاضر لا يصلح أن يكون مرجعية لفهم النص، وإذا أمعنا النظر نجد أن أساس المشكلة مي المعرفة الإسلامية، ترجع إلى البحث عن مرجعيات يحال إليها فهم النص، بعيداً عن الطبيعة الذاتية للنص، بمعنى: أن النزاع بين التأويليين والحطاب الديني التقليدي هو تراع خارج عن طبيعة النص، قالنص قصبة مهيمنة لا ينتسب إلى زمان أو مكان محدد حتى يكون النزاع بين أن يدور النص حول الماصي أو الحاضر. فالضرورة المعرفية تقتضي البحث عن مرجعية أحرى تتمتع بنفس طبيعة النص، وهذه المرجعية لا بد أن تنطلق من علاقة الوحمي والعقل، وتحقيق هذه العلاقة لا بد أن يكون مرؤية تكاملية تنظر إلى كل الثاريحية مأفق عرصي واحد، بحيث لا يكون لفترة تاريخية حق الأولية أو المحورية، فكما الشمس تشرق بضياتها على الواقع دون أن تمتاز فترة رمنية بخاصية تحملها مركزاً للشمس، لا يمكن أن نصل إلى فهم للإسلام في عمق مراده، ونحن نحتجب عنه بحجاب الزماد والمكان، فكما أننا لا نبصر الشمس بالواقع، وإنما الواقع هو الدي يُبصر بالشمس، فكذا لا يمكن أن ببلور الإسلام برؤى زمان أو مكان معين، وإنما الواقع هو الذي يجب أن يتىلور ويتشكل وفقاً لرؤى الإسلام، ولا يتحقق ذلك إلا بإيجاد مرجعية للفهم تمثلك نفس هيمة التصي

المنافعة التي يتم فيها الركون للماضي يتقلص فيها دور المغل. واللحظة التي يتم فيها الركون للماضي يتقلص فيها دور الرحي والموازنة لا 
تتحقل إلا بدراسة جديدة لأليات المحرقة عند الإنسان، والإنسان المسلم 
تتحقل إلا بدراسة جديدة لأليات المحرقة عند الإنسان، والإنسان المسلم 
يالخصوص، قصمادر المحرقة حيفها تكون محصورة في الوسم والماشل 
وبالتالي لا تخرج المرجعية المقدرضة عنصا، قرايجاد الملاقة ينهما في قُلُّ 
مشزل بعدقة تلك الموازنة، في حديث للإنام الكافل هيهي بحدث فيه عن 
تلك الموازنة، يقوله، (المرصول مقل ظاهر والمقل رسول باطن) ومن هنا أن 
المتحقيق المنتهجي لا بد أن يسمى إلى وقع الحدود المناصمة بين المقل 
التحقيق المنتهجي لا بد أن يسمى إلى وقع الحدود المناصمة بين المقل

والوحى؛ لأن هذا الرفع هو الكفيل بتحقيق الإطار المعرفي هي الإسلام. ومن لضروري لعت النظر هنا بأن الكلُّ المثترك بين العقل والوحي الذي نسعى تحقيقه، لا يتحقق إذا نطرنا لكل واحد سهما نظرة تمنحه الاستقلالية عن لآخر، بمعيى أن الوحى وحده لا يصلح أن يكون مصدراً معرفياً، كما أن لعقل كذلك. ولا يعنى هذا أن تغترض لكل واحد منهما تحصُّصه الذي حتلك فيه نحواً من الاستقلالية؛ لأنه حينها تختلط الحدود العاصلة بينهما، رينما نقصد بالكلِّ المشترك هو الحروج بخيار ثالث يشمل كلا المصدرين في مقيقة واحدة، ونحر لا نجد لتلك الحقيقة تحقق إلا في العقل المستبصر حصائر الوحى أي العقل الذي يزكو وينمو ويتكامل بالوحي، وبالتالي برفض كل محاولة عقلية في المعرفة الإسلامية خارجة عن إطار النص، كما نرفص كل محاولة ترتكز على النص بعيداً عن العقل؛ لأن إطار تلك المركزية لجديدة هي المعرفة بما هي القابلة للجريان والاعطباق مدى الأزمان، وحينها كون النص بمثابة النور الذي يكشف الظلمات قال تعالى ﴿ يَأَيُّنَّا ٱلنَّاسُ هَذَّ مَاةَكُمْ الْهَانُ بِن زَبِّكُمْ وَأَرْلَنَا إِلَيْكُمْ نُوزًا نُمِيسًا﴾(١). ومن خاصية النور أنه يشرق على المتغبرات التي تتحرك تحته من دون أن تؤثر في إشراقه

قاللين تشيئوا معرجمية التاريخ تصوروا الإسلام وفي محلودة، قد جسدت مي شكل صور مثالية لسلف الأمة، ويذلك ابتعدوا عن الإسلام في لوقت الذي إمتعدوا فيه عن الواقع، ومن هنا عاشوا حالة من الانفصام بين بنسية التاريخ وانحراف الواقع، فاكان إلا الأعقر به ومقاطعت، أما اللين شيئوا بالحاضر، لم ينظروا إلا إلى الإسلام المعرفل في العاضي، ولملة طرقوا في رفضه متشيئن بقيم جليفة تعرضها ضرورة العياة العصرية، فقي عين اقبروا من الواقم ابتعدوا عن قيم الإسلام.

<sup>(</sup>١) سورة الساء، الآية: ١٧٤.

ولكي نحقق تلك العلاقة بين الوحي والعقل، لا بد أن نقترب من الوحمي أولاً: لأنه هو المقصود بإيحاد علاقة بينه وبين العقل، فنتعرف عليه عندما يتكلم عن العقل، وكيف يصفه؟ بل كيف يعتمد عليه في تأسيس معارفه؟. وفي الراوية الأخرى لا بد أن نتعرف على طبيعة المعرفة التي أرادها القرآن، وأي الطرق اختار للوصول إليها؟ بهذه الطريقة يمكن أن نستشف ملامح العلاقة، بدلاً من تأسيس تصور مسبق للوحي والعقل ثم محاولة فرصه.

إذا نظرنا للبص الديني نجده يعتمد في خطابه وتبيين معارفه، على نقطة مركزية بوصفها الأساس لذلك الخطاب الدي لا يمكن أن يكون له وجود وتحقق إلا مها، وهي الأمر الدائم بالعقل والتعقل، والتدبر، والتفكر، في مثات من الآيات؛ مما يكشف عن دور العقل وأهميته كمحور لا تكتمل المعرفة القرآنية إلا به، وهنا نستعرض بعص الآيات:

قال تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلنَّكَنَوْتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِيْكُ ٱلَّذِيلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلفُّلُكِ ٱلَّتِي تَجْمَرِي فِي ٱلْبَعْرِ بِمَا يَعْمُ ٱلنَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ ٱلنَّتَمَادِ مِن ثَمَارٍ فَأَشِهَا بِهِ ٱلأَرْضَ بَشَدّ مَوْيَهَا وَيَثَى فِيهَا مِن حُشْلِ نَآلِتُنُو وَتَصْرِيفِ ٱلْيَنْجِ وَٱلشَّمَابِ ٱلْسُتَخَمْرِ بَيْنَ ٱلمُتَتَنَّاهِ وَالْأَرْضِ لَآيَنتِ لِغَوْمِ يَمْقِلُونَ﴾(١). ﴿ وَقِي الْأَرْفِ فِلْمُّ شُتَجَوِرَتُ وَجَنَّتُ مِنَ أَعْسَب وَرَدَعٌ وَعَبِلٌ صِمْوَانٌ وَعَبُرُ صِنْوَانٍ يُسْفَى بِمَآ وَخِيدٍ وَتُعَيِّدُلُ بَمْضَهَا عَلَى تَعْسِ فِي الأَكُولُ إِنَّ فِي ذَلِكَ أَتَهُمُونِ لِقَوْمِ يَمْقِلُونَ﴾ (٢). ﴿وَمَخْرَ لَكُمُ ٱلِّبَلَ وَالنَّهَادُ وَالنَّمْ مَن الْفَصِّ وَالنَّحُومُ مُسَخِّرَتُ يأمّرِهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ الْأَبْنِ لِقَوْمِ بِمَعْلُوك ﴾("). ﴿وَلَقَدَ نُرْحُنَا مِنْهَا مَاكِنَا بَيْكُ لِغَوْمِ يَعْقِلُونَ﴾(١) ﴿ وَمِنْ مَالِينِهِ. بُرِيكُمُ ٱلدَّفَ عَوْمًا وَمُلْمَدًا وَيُتَرِّلُ مِنَ السَّنَاءِ مَاءً فَيُشِي. بِهِ ٱلأَرْصُ بَشَدَ مَوْتِهَمَّا إِك بِي ذَلِك

سورة البقرة، الآية: ١٦٤.

<sup>(</sup>Y) سورة الرعد، الآية. 1 (٣) سورة النحل، الآية: ١٢.

<sup>(</sup>٤) سورة العنكبوت: ٣٥.

الاَيْنِ لِنَوْرِ بَنْهِلِي ﴾ ﴿ وَنَنِ لَكُمْ شَكُ بِنَ لَمُحَجَّمٌ مَلَ لَكُمْ بِنَ فَا مَلَكُمْ اَنْنَاكُمْ بِنَ لَرُحَالًا فِي مَا يَفَاحَمُ النَّذِيهِ مَنَّا أَعَالُونَهُمْ كَبِينِكُمْ الْمُسَكَّمُّ حَنْكُ لَمُعْلِلُ الْآنِنِ لِلْقِي الْمِنْفِقِي ﴾ ﴿ وَمَنْ لَكُمْ فِي مَنْ الْمُعْلَمُ الْمُسْكُمُ الْمُسْكُمُ

كما يعب القرآن الدين لا يعتلون ، على قوله عمالى: ﴿ وَيَا يَقِلُ كُمُ الْمُبِكُا الرَّلُ اللهُ قَالِمُ اللَّهِ عَلَيْ اللهِ عَلَيْهِ عِلَيْهُ أَلُونَ مِحْتَ مَا اللّهِ عَلَيْهِ لَمِ يَعْلَمُ يَّلَ يَعْمَدُهُ اللّهِ يَعْلَمُهُ اللّهِ عَلَيْهِ لِعَلَيْهِ اللّهِ اللهِ اللهُ اللّهِ اللّهِ اللهِ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهُ يَعْلَمُهُ اللهُ ا

تما مدم الرام الألباب بدلوله (فياك ن تقل التشتين والأفي التبال والمبال الم التبال الم التبال الألباب (في المبال التبال الألباب (في التبال والتبال التبال الألباب (في التبال التبال حقل تقود من كان عربي المبال المبال المبال المبال التبال التب

 <sup>(</sup>A) سورة يس، الآية: ٦٨.
 (٩) سورة أل عمران، الآية ١٩٠.

<sup>(10)</sup>سورة يوسف، الآية ١١١ (11)سورة ص، الآية ٤٣

<sup>(</sup>۱۱) سورة ص ۱۷ يه ۲۱ (۱۳) سورة الزمر، الآية. ۲۱

<sup>(</sup>١٣) سورة غافر، الآية: ٥٤.

سورة الروم، الآية ٢٤ .
 سورة الروم، الآية ٢٨ .

 <sup>(</sup>۲) سورة الروم، الأية ۲۸.
 (۳) سورة البقرة، الآية: ۲۷۰.

<sup>(</sup>٤) سورة الأنفال، الآية: ٣٢.

 <sup>(</sup>a) سورة يونس، الآية: ٢٤.
 (1) سورة الحج، الآية ٢٤.

<sup>(</sup>V) سورة العرقان، الآية ££

وفيرها من الآيات الدالة على كون النص في خطابه المعرفي يرتكز على العقل يوضعه محبوراً أساسياً لا تكتبل المعرفة الترآتية الآمه وإلى هذا المستوى يمكننا أن نجرم بأن العقل له دوره ما في مرجعية فهم السعم، ولكن لا يمكننا أن نجرم بسن قائلت الدور وكيفيته، إلا إذا تعرفتاً على طيمة العقل الذي أمر به القرآن، وكيف يصنه؟ فهل هو العقل الذي لا يتمرف إلا على طواهر الأطباء أم هو المعلل الشبي الذي لا يكان يجترع بعقيقة؟ أم هو النور الذي يكننه مه الفخلال وتبدئ بعقيقة؟ أم هو النور وسنا للمعن الذيني لا نجد وسنا للعمل إلا شاء، كما تقدمت الإشاء، ي

قال تسامل : فرنظه تمثل ألين استؤلة اكا الله أكتاب تا تؤلم كله المتحدث تا تؤلم كله الله يؤمين الله يؤمين الله يؤمين و أقديه الله يكحل ال يؤمين و أقديه الله عديد الدعاجة و المتحدة و النائل المتحدة المتحددة المتحد

ويقى أمام اكتمال هذا التصور، أن نتعرف على طبيعة النص الليني وزوعة معارفه، لكي نجم المحمور الذي يستل أساس الملاقة بين الوحمي والمقل، ويصبح ذلك المحمور واضحاً عندما نجد القرآن يصف قف ومعارفه بأنها نور.

 <sup>(</sup>١) سورة البقرة، الأية ١٧
 (٢) سورة الأنمام، الآية: ١٣٢.

<sup>(</sup>٣) سورة النحل، الآية. ٧٨

قسال قسسالس: ﴿قَالِنَا النَّنُ قَدْ يَعْتُمْ رُحَنَّ مِنْ تَوَجُمْ وَالنَّا اِلنَّهُ وَلَا لَيَسْتُمْ وَالنَّمُ النَّهُ اللَّهِ اللَّهُ اللَّالِمُ اللَّهُ اللْمُنْ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللْمُنَالِمُ اللَّهُ الللْمُواللَّهُ الللْمُواللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ اللَّهُ الل

وإلى هذا الحد تكون قد وصلنا إلى نقطه مهمة في طريق رسم علاقة الرحي والمقدال. فإذا كان المقل هو نور إليهي أفاضد الله على قلب الإسان تكمي يكشف به المختائق، ولا علاقة له بالشفس، وصولائها، وأهرائها روضائها، وفي المقابل وصف القرآن نصب ومعارف بأن نور من الله لهداية لإنسان. نتوصل إلى حقيقة كون القرآن والعقل كليهما نورين من مصد واحد، بتكاملهما تكامل المعرفة وتكشف المقائق. ومع ذلك بينوب هذا لتصور نوع من القبوض إذا لم تعرف على الكيفية التي رسمها الوحي للعقل لإدرائه معارف ولكي تتمرف على الكان الكيبية لا بدأ دن تشترض بمعض لأيات التي جملت سيل المعرفة قائماً على التذكر والتيه وإثارة العقل.

ندال معالى: ﴿ يَشَا أَبِلَ إِنْفَا لَا يَكُلُ مِنْ مَدْفِقَ عَرَجُ مِنْ الْمِدْ مِن دَوْقُونَا المُشْهِدِينَ ﴾ ﴿ وَالْفَرَ يَشْهِمُ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ مُنْفِقَ اللَّهِ فَيْ فَيْجِدْ إِلَّكُ فِي مُنْ يَكُمُ النِّمِنَ فَرَضِقُهُ لِللَّهِ فَيْمُونَ ﴾ ﴿ ﴿ وَاللَّهِ مُنْفِقَ لِللَّهِ مُنْفِعَ لِللَّهِ مُنْفِعَ لِك النَّذِي اللَّهِ فِي اللَّهِ مِنْ اللَّهِ فَيْمُ إِلَى اللَّهِ اللَّهِ فِي اللَّهِ مُنْفِقًا لِللَّهِ اللَّهِ فَيَالِكُوا اللَّهِ فَلَا اللَّهِ فَلَى اللَّهِ فَلَا اللَّهِ فَلَا اللَّهِ فَلَا اللَّهِ فَلَا اللّهِ فَلَا اللَّهِ فَلَا اللَّهُ فَلَا اللَّهِ فَلَا اللَّهُ فِلْ اللَّهِ فَلَا اللَّهُ فَلَا اللَّهُ فَلَا اللَّهُ فَلَا اللَّهُ فَلَا اللَّهُ اللّ

 <sup>(</sup>٥) سورة التماين، الآية ٨.
 (١) سورة الأعراف، الآية ٢

 <sup>(</sup>٧) صورة العكبوت، الآية ١٥٥
 (٨) صورة الرمر، الآية ٢١

مورة الساء، الآية ١٧٤.
 سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

٣) سورة إبراهيم، الآية ١
 ٤) سورة الرمر، الآية ٢٢

الْأَلْتَبِ﴾(١) ﴿ تَمْمِرُونَ وَكُرُقَ لِكُلِّي عَنْدِ شُبِبٍ ﴾(١). ﴿ وَذَكِّرُ فَإِنَّ الذِّكْرَىٰ لَنفتُم الْمُؤْرِدِينَ ﴾ ("). ﴿ يُؤْقِي العِكْمَةُ مَن يَشَآةً وَمَن يُؤْتَ العِكْمَةُ فَقَدْ أُولِيَ خَيْرًا كَشِيرًا رَمَا يَذَكُرُ إِنَّا أَوْلُوا ٱلْأَبْبِ﴾(١). ﴿وَهَذَا صِرَالُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا مَّدَّ فَصَّلَّا الْأَبْلَتِ لِغَوْرِ يَذَكَّرُونَ ﴾ (\*) ﴿ وَأَوْ غِيشُدُ أَنْ جَآتُكُ وِكُرٌ مِن زَيْتُكُ عَلَى نَشِلِ يَسُكُمُ لِسُوزَكُمْ رَائِنَاتُونَ رَائِنَاكُو رَحْمُونَ﴾ ( ﴿ وَلَذِي إِنَّا أَتَ مُنْكِرُ ﴾ ( ﴿ ﴿ وَهُوْ إِنَّا لِلْكُونَ ﴾ (١٠). ﴿إِنَّ هَلِهِ، مُذَكِّرُةٌ مَسَ شَاءُ أَغْمَدُ إِنَّ رَبِّهِ. سَبِيلًا ﴾ (٩)

وإلى هنا نتوصل إلى المعالم الأساسية لعلاقة العقل بالوحي، وهي العلاقة التي تمثل التقاء النورين، عندما ينعتج العقل على النص فيركو، ويسمو، ويتكامل، ويستبصر، بنور الوحي، ولتحقيق ذلك هناك شروط وصعها الوحى للإنسان من التسليم، والإيمان، والتقوى، والتواضع، والتزكية، وغيرها من القيم الأخلاقية، لأن القرأن ليس هدى لكل الناس وإنما المتقين منهم، قال تعالى ﴿ وَلِكَ ٱلْكِنْتُ لَا رَبُّ فِيهِ هُدَى لِنَتُفِينَ ﴾ (١٠). كما أن معارف القرآن لا تأثى إلا بعد التركية، قال تعالى ﴿ يَتَّلُواْ عَلَيْمٌ مَا يَتِهِ وَرُمْكِينَ وَيُمَلِمُهُمُ ٱلْكِنْبُ وَالْمِكْمَةُ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَنِي ضَلَل شَهِينِهِ (١١) وهكذا فإن تأسيس أي مشروع لقراءة تأويلية لا تلتفت إلى تلك الشروط يكون · في الواقع - تأسيساً لمعرفة لا ترتبط بالوحي بأي صلة

يقول العلامة الميررا الأصفهاني قدس سره مبياً علاقة الوحى بالعقل:

## ونتكون الشريعة مؤسسة على الأحكام

	۲١.	: 125/1	سورة الغاشية ،	(Y)
--	-----	---------	----------------	-----

<sup>(</sup>A) سورة عسى، الأية: 11.

<sup>(</sup>٩) سورة الإنسان، الآية: ٢٩.

<sup>(</sup>١٠) سورة البقرة، الأية · ٢

<sup>(</sup>١١) سورة آل عمران، الآية ١٦٤. (۵) سورة الأسام، الآية ١٣٦

<sup>(</sup>١) سورة الأعراف، الآية: ٦٣.

<sup>(</sup>١) سيرة غاد ، الآية ١٥ (Y) سورة في الآية A (٣) سورة الداريات، الآية ٥٥

<sup>(</sup>٤) سورة القرق الآية ٢٦٩.

العقلية الثى تكون العقول حيثُ دَانُها الْكَشَف عن وجوبها وحرمتها الذاتية، أو المعللة بالمسرى والقيج اللذين حيث ذائبها الكشف عنسها نهبه بعض الأفعال، فيكون القرآن العجيد والرسول الأكرم ع والأئمة المعصومون عظا مذكرين بهذه الأحكام العقلية. فكل نعل بكون العقل بذاته كاشفأ عن وجويه أو حرمته ذاتاً اد معللًا بعسنه دتيعه عن العاقل القادر العالك للراى بفعله وتركه، بكون هذا العقل حجةً الهية على هذه الأحكام، لحجيت وحاكسيت بذات على عصمت، وأن المكثون ب عين الواتع، نهو المجمة على أن العقل الواجب، والمدام بالثات أو للهسرز والقبح، واحت وحرام عند الله وعند انبيائه درسله على كيف والحق جلَّت عظمتُه أرشد إلى هذه العقول، واحتجَّ بها على البشر وهو عين رسوله الذي هو لسانه ونفسه تعالى شأنه. وعلى هذا الأساس، قامت علوم الدين والشرائع على أحكام تلك العقول، التي هي حجج إلهية لكل عاقل، فهي الحجة بذاتها على كل ما تكشفه، كما أن العلم الإلهي حجة إلهية على كل ما بكشفه الم

 <sup>(1)</sup> المدرسي محمد تقي التشريع الإسلامي مقاصده وساهجه، ط ١، طهران، انشارات المدرسي، ج١ ص ٧٣.

اللخطاب القرآني لم يكن ناطرة إلى تأسيس معارف غير موجودة في واقع الغطاء والمعرفة التي غطتها حجب الغفلة، النفلة، عكال المنافية للنفلة على الغفلة على المنافية المتعارفة وهذا يُخلف والمعرفة النفلية على الفطرة فيكون الفران المنقول وتنبيها ألواقع تملك الأحكام التي احتجب مدواهي الهوى والغفلة، ومن هنا يمكن أن نشكل معالى تلك المنافزة التي تقوم على أصول مشترة يماية قيم مطلقة وتوايت للمنونة نابلة للحريان والانطباق منى الأومان، وهذا ما سوف تتكفل بعرضه في المسلم علمه الماسية وتتابيع منافية على الإمان، وهذا ما سوف تتكفل بعرضه في المسلم علمه المعالة على المنافقة على الإمان، وهذا ما سوف تتكفل بعرضه لمن المعالم علمه العلالة.

فدور العقل في باب معارف الوحي هو:

١ - تصديق الوحي.

 ٢ - الكشف عن قيم النص وأصوله العامة ثم التدرج بها لمعرفة فروع المعارف والأحكام.

معوفة مصاديق تلك القيم والأصول العامة، وربطها بالوقائع المحدثة
 وتلك هي حركة الاستنباط في الأحكام الشرعية.

وباكتشاف تلك القيم والسنن الميثوثة هي النص الديمي، والتي يعكن أن تتصف بالديمومة، والشمولية، يمكن أن نجعل النص الديني مشرفاً ومهيمناً على الزمان والمكان، فالضرورة الموضوعية تجعلنا أمام حيارين:

أولهما: أن يشكل النص وفق الواقع الزماني والمكامي، وبالتالي بصبح النص أسير ذلك الزمان والسكان، ومن ثم التراث الذي يوصف بكونه حاجزاً أمام البنية التطورية للنص.

ثانبهما: إما أن يتشكل الزمان والمكان وفقاً لبصائر الوحي، وذلك عندما

<sup>(</sup>١) سورة ق، الآية: ٤٥

المنهجيات التفسيرية والتأويلية.

يمتلك النص حاصية إشراقية تسمح محرية الحركة للواقع بكل مكوناته في أهق عقلي يستوعب كل خصوصيات المرحلة، وفي هذه الحالة لا بُدُّ أن تكون ثلك النصائر . القيم النس. الحكم. . واضحة ومترتبة في شكلها

الهرمي لكي تتحقق مرجعيتها ويصح الرجوع إليها، وهذا ما لم تهتم به



## الموضوعية حقيقة ممكنة أم ذاتية حتمية

تها أن أنتقل الى الفصل الأخيد من هذه الدراسة، لا بداني الماش عليهم الثانية والسرضوعية، لمنا المن عملاقة مباشرة في التسبس الصاديق للقاءات التاديلية، كما أن اي دراسة في عالم العمارة لا يُدَّ أن تصطدم وإشكالية المسرضوعية والشائية، ونفس بعددنا الما لم نهد ومية فظراً حول هذا العوضو تتبضر لم نهد ومية تنفيذ للى قرادة تاديلية مقالفة للمشرع المهرستوطيقي،

ترتيط نظرية الممرفة في شكلها العام بمناهجها، سواء أكانت المعرفة معتمة شراسة الإنسان أم بظواهر الكون، صعفى تلك المناهج ترى المعقبة مستفلة بكيونتها الموضوعية، التي يمكن الوصول والتعرف عليها، ومناهج أحرى ترى الحقيقة بمنظار إحساس داخلي توحده النفس على شكل حالة يمكن أن تكون أقرب إلى الامطاعية الذائية.

فالموضوعية هي إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن تتذخل المصالح، والرغبات، والأهواء، أو أي بوع من أنواع التحيّر، وهنا يستنه لحكم إلى الشيء في داته بعيداً عن كل هذه الملاسات النمسية، وهذا يعتي أن لموضوعات المعرفة وحودها الخارجي في الواقع، التي يمكن للمقل أن يُعرف عليها بكامل الموضوعية.

أما الداتية فتحمل في دلالتها طابع الفردية أي ما يحص شخصاً واحداً، رلا يكون الحكم مستنداً إلى تجرد المقل، وإنسا يتدحل الشعور والدوق والتركية النصية للشخص، وحيتها يرجع الحكم إلى العكر وليس للواقع.

وهده المعارفة بين الموصوعية والثانية تحلق تمايراً في كل أنماط لمعرفه، محيث تتمكس على أي تقيم هي أي باب من المعارف، طالما يمكن و يكون النظر إلى المعل المعرفي من زاويتين فدوصوع الميتافيزيقا إذا نظر لهم البعد الداتي يتحول إلى حالة مكوية مجردة لا تستند إلى أي حالة من حالات الوجرد الحارجي أما الموصوعية فمكسها؛ ترد ذلك إلى وجود طيقي ومبدأ واحد خارج من الذات.

وفي علم الأخلاق فإن مقياس الخبر والشر في الممنأ الداني يرجع إلى عنبرات شحصية بعيداً عن اي معيارية تتجاوز الاعتار الداني للشخص، أما لموصوعية فإنها تؤمن برجود معايير تبيز ينهما ويمكن الوصول إليها .

ومي علم الحمال تذهب الذاتية إلى أن الجمال مجرد ذوق شخصي إنطباع ذاتي تخلفه النمس عند مواحهة الشيء، في حين أن الموصوعية تدهو لى الوصول إلى قواعد تشكل أساساً للتمييز بين الجميل والقبيح

وبغصوص نطرية المعرفة فإن الذاتية والموضوعية تشكلان مفارقة أساسية أي بناء معرفي، حيث ترى الذاتية أن المعرفة بين النعيقة والوهم لا ترتكز علم أي أساس موضوعي، فليس هناك ثمة خيقة مطلقة، وكل ما يتصور كونه مقبقة فهو مجرد اعتبارات التابة محشة. وهر يتخلاف النطرة الموضوعية التي رى إمكانية التفرقة، طالعا كانت الحقيقة تعبيراً عن الموضوع الخارجي وهكذا تتدخل هذه المفارقة في كل ضروب المعرفة، وما يهمنا هنا هو ما يتعلق بالكشف عن دلالة النصوص التي تتسع لتشمل قراءة النص الديني.

وترجع هذه المعاوقة إلى التقريق بين الظاهرة الطبيعية، والظاهرة الإنساية، وقد منا هذا التخريق بعد أن ساد تصور واحد يضع بين الظاهرتين، يجيم المنتجج الطبيعي هو المنتجج الوجيد الذي يمكن أن يوسلنا إلى حفائق جهود (هلاي) الهوستيوطيقة خصية على التفريق بين منهج العلوم الإنسانية والعلم الطبيعية، مبيناً أن هناك ثمة معارقة بين المنهجين، فالإنسان في نظر دولتاي) لا يمكن رصده وتقييمه ضمن إطار عاقي حارجي فحسب، لأنه وجود لد اقصداً أي أن سلوك تحدده دوافع إنسانية داخلية لا يمكن الوصول إليها من طويق الرصد المادي، وإدخال الإنسان ضمن قانون السبية المادية رقوانين الطبيعة، لأن عمرقة الظاهرة الإنسانية لا تقوم على الوصول كما هو المعال في الظاهرة الطبيعية، وإنما تحتاج إلى تعقل وإدراك وتفقم يقوم على التماطف والمعابثة ومن ثم كشف مخرونه الداحلي.

وقد متح هذا التفريق الباب أمام التوجه الذاتي، الذي اعتبر التعامل مع الموضوعات بحيادية كاملة ضرباً من المحدال، طالعا كان الإنسان وبوداً فر شدره الخيال عالما كان الإنسان وبوداً فر شدر داخلي وميول نفسية وفيالت خاصة، وليس وجوداً ماديًا بحثاً حتى المصروة للوجود القواتين المحاوية التي تسري علي الأشياء، فنعي الخصوصية المحمودة للوجود الإنسامي عن وجود الطبيعة كان السبب وراه اشتهاء الموضوعية، الذي حاولت أن تنقل المعرفة من الإنسان إلى الموضوع الخارجي.

وحقيقة. إن مشكلة الموضوعية هي في طرحها المثالي للمعرقة، والمثالية هنا في عدم اعترافها بحصوصية الإنسان وميوله، واعتبارها العقل الإبسامي صفحة بيصاء بمكن للخارج أن يُرتسم فيه بكل حيادية، وهذا ما لا يمكن التسليم له محكم الواقع الإنساني دي التوحهات المختلفة. كما أن تقل مركز الإدراك من الإنسان إلى الشيء معسم يهمل كل ميرة معرفية للإنسان، لأن حبها نكون عملية المعرفة عملية ملية ماشيار

وفي صقيقة الأمر: إن جدلية الذات والسوضع لم تُعسِّر إلا مي إطار تضخيم الدات على حساس الدوشوع، أو تصخيم الدوسوع وإمدال الذات، ولم يكن هناك سمي خلف إليجاد توان يتهما، مالواقع الشارعي ليس معرد موجود بسيط رحمامه أقلد يكون مركبا، ويتأكل للصضوع لكل الشمرات اليم تمراها حركة التعدل والتغيير المستمر في الموضوعات، وبالثالي قد يكون خاصماً للافتراصات الاحتمالية ويحاصة إذا تعلق الواقع بالطاهرة الإسائية على مستنواها السلوكي، والسياسي، والاحتمامي، والاقتصادي، فحيتها يكون الموضوع في حالة من الحركة والسيوروة الماشة. والالتصادي، فحيتها يوفره الموضوع في حالة من الحركة والسيوروة الماشة. والالماشة السيوروة. وفي يوفره الموضوع في حالة من الحركة وبالسيوروة الماشة. المداد خفل للفكرة تلك المساحة، فلا يمكن للعقل أن ينظم تلك المعارف لولا وموده ميات حارجية بناياة مطيات وحوالة لعملية النكرة.

وقد ابتغي النص الديني بهذه الجدلية أيضاً و لأنه لا يخرج عن تصور الذائبة والموصوعية ، فإما أن يكرن للمص حقائق موصوعية يمكن التعرف ملهها، أو أن تكون حقائق النص الطباعات قالتية ، والمجهود الذي بللته لعلقة المسلمة للحفاظ على طبعة الحقائق، تتدرج ضمن علم المنطق الذي رجد لكي يعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، فقد تصورت حقد المغلبة أن لحيارته وفي التصورات القائبة يتحقق من خلال وضمن قوامين يُجَرِّئُ عملية التفكير، وهذه المحاولة لا تصنف أكثر من كونها استعارة المسلمة المناسفة المسلمة . فلم تكن هناك بلورة واضحة مى علماء الإسلام للمتهجبة التي اعتمادها النص الليني لتجنب الخطأ وانطباعات الغات، أو ما يمكن تسبيته بعنهج القرآن ومنطقة الخاص، ولذا لم تكن محاولة الدكتور سامي النشار مي كتبه (مناهج البحث والطقير عند مفكري الإسلام)، موققة بلوجة يمكن فيها نسبة اكتشاف المنطق الإسلامي له فقد حاول إلبات منهج خاص أبدعه المسلمون في تشكيل قواعد جديدة للفكير لم توجد في المنطق الأرسطي، حيث يقول:

ءبدأت البحث في التراث المستهجي للعالم الإسلامى، وحادلت الكشف عن نتاج العبقرية الإسلامية في التوصل التي العنبهج، لا في كَّتب من يُدعَوْن فلأسفة الإسلام، وهم دوائد منفصلة منعزلة عن تبار الفكّد الإسلامي العام. يل نى كتب معتلى الإسلام الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلعين وغيرهم من مفكرين مسلمين، وقد توصل خلال شذرات متفرتة اشد التفدق أحياناً، وخلال كتابات بعوزها التعليل والتركيب فى الكتب العربية القديعة أحياناً أخرى، الى اتامة السنهج الإسلامي كمنهج علمس تابت. وقد أيقنت اننى أمام أعظم كشف عرف العالم الأدربس فيعا بعدء أكنشات العنبيج التجريبي ني العالم الإسلامي في العل (1) angue

 <sup>(</sup>١) الشار علي سامي صاهح البحث عند مفكري الإسلام، ط1، بيروت، دار المهضة العربي
 ١٩٨٤م، عس ١١٠.

وهذه المحاولة لا يمكن أن تكون كافية برضم ما مذل فيها من مجهودا 
لأنها لا تصدى كونها قراء مي النزات الفكري الإسلامي الذي لا يصور فسيد 
لأنها النيني يشكل جازم ما لم تحدد معالم سبتها (نلك القواصاء) للمصر 
ويداسط أن هذه القراعد الجديدة بعضها تناج قراءة العسلين المقدية للمنطق 
الأرسطي قافرزت أشكالاً جديدة للتفكيد، حتى علم أصول الفقه عند 
السسلين دورهم أنه منهم إلمدت في المقلية الإسلامية، إلا أن تاثره كان 
وأضحاً بالمصطق الأرسطي في كثير من أبوايه ، ولا يحد هذا الأمر مصادح 
لتراث المسلمين الفكري والقاني الذي إلجوج في كثير من السنامي العلمية، 
فالمنطق التعربي ومناهج التاريح تداً من المناهج التي ولدن مع المسلمين.

السوالية التي تعترضها بين القات والموضوع في ما يتعلق بمعارف النس الديني، تقرم على التصور المثل الذي وصفر بمعارف التص الديني، تقرم على التصور الثالث الذي وصفرة المؤلفة ورفسية نقطه . يكونه توزع معموداً و بالتالي لا يصبح الإساسان وجوداً مادياً وفسية نقطه . والمناطقة معرف المناطقة على المناطقة ومن النفس، إيضاً وهو المقبل و ولا يعتبر النقل عبد والتحدي المعرفي يعتبر الفلق حيات المعاور الثلاثة، وحر في إمكانية الإساسان في تجريد المقبل عن كل مجرف يتجريد المقبل عن كل مجرف على عجرف المقبل عن كل مجرف المقبل عن كل المناطقة الفس وأطواعا ليلغ المؤسخ يشكل مجرف المقبل

وبهذا التصور نكون قد حصرنا الدانية في طبيعة النفس وميولاتها وأهواتها، في الوقت الذي أخرجنا العقل من تلك الدانية.

وهذا التبسيط في التصوير لا يعنى السهولة في الأداء المحرفي؛ لأن عملية تجريد المقل عن التفس يشويها كثير من التعقيدات، فالإنسان لا يعيش بعقله فقط، وإنما هر موجود يعيش هذا التفاعل التركيمي.

ومن هنا كان الأسياء والرسل ضرورة حتمية ومعرفية؛ لأن هذا التعقيد الذي يعيشه الإنسان بين العلق والخسء يعتاج الإنسان فيه إلى معرفة وتوجيع أيهي، ومهلة بمكتنا أن نقهم وصاية الأسياء وتوجيهات التصوص الدينية، التي معلت على التمييز بين العلق والهوى بشكل والم محيث لا يعطو نعش تغريباً من تذكير بالحقيقتين. وعدها ابتعد المسلمون عن هذه التوصيات التي صفوها هي باب الأعلاق وتهليب النقس، تحركوا يخطوات عائرة للمحت عن صاحح المعرفة، ولذا كان وقوعهم في أحضان القلمقة اليوبالية وماهجه، المعرفية، مُشرًّا عن أرمتهم المنهجية.

فمشكلة المعرفة ليست عقلية حتى يتم محاصرتها بأشكال قانوبية لتنظم عملية التفكير، وإنما مشكلة المعرفة هي نفسية في الدرجة الأساس

ويتصور الراي السائد في العنطق أن مشكلة الإنسان في العلم، هي مشكّلة عقلية مصفة، يعكن حلها بوضع قواعد لتنظير عسلية التفكير، الا أن المعقيقة هي أن العشكلة نفسية، قبل أن تكون عقلية، لذا نهن بحاجة الى معالجة نفس الإنسان، قبل أن نبضع تواعد لعقلم، وتنظير فكره، وذلك لأن النفس البشرية، قد شتاتر بإرادة الإنسان، وتوجهها الى حيث تتصرك اهداؤها، وهنالک تبغی تدرة الإنسان حلی التفكير معطلة راساً، ولا تغنيد القواعد المعوضوعية لتنظير التفكير. <sup>(١)</sup>. وإذا تحقق كون العشكلة نفسية وليست عقلية حينها بتحرك مسار اليحث حن المعشيج في اتجاء معاكس للعناهج البشرية، التي حجمت العقل وانبهت فى الوقت الذي أطلقت نيد الغيَّان للنفس والناتية.

 <sup>(</sup>١) لمدرس محمد تقي المنطق الإسلامي أصوله وساهجه، ط ٢، يبروت، دار الجيل، ص
 ص ٢٦- ٢٧.

ومن هذا يمكننا التعامل مع التصوص كلها، التي تتحدث عن العمل وصفاتها، من الشهود والهودي وصفاتها، التي تتحدث عن العمل المناتها، في حيث أن العقل الأن الهودي في المنافود القرآئي، هو عين الجمهل والعقاءاً في جيث أن العقل هو عين المحق والصواب، والتعبيز بين الخطأ والصواب ليس فقط في باب المنكر النطري، وإنما في ماب السلوك التربوي أيضاً، معا يجعل هناك تداخلاً المنافية والسلوك؛ لأن السلوك هو انتخاص لقيم الإنسان التي تشكل وفق هدى العقل أو هوى النس.

وضمن هذا التصور هماك أربعة محاور يجب مراعاتها لتجئب الحطأ

أولاً · التركير على مصدر الحق والصواب، وهو العقل، ويأتي ذلك بالتذكرة والإثارة كما هو متهج القرآن في الدعوة الدائمة بضرورة التعقل

ثانياً: اكتشاف مصادر الخطأ المتمثلة في النفس والهوى، ومعالجتها بالنزكية والتهذيب كما أكدت دلك آبات القرآن.

ثالثاً: مصادر المعرفة، وهي تتعدد أشكال المعرفة، فلا بدأن تُعدُّد بشكل دقيق مصادرُ كلَّ علم، حتى لا يقع الخلط في حقول المعرفة، وهي هذا البعد يمكنا الاستفادة من الحرة الشرية.

رابعاً: مراعاة معض الأمور التي يمكن أن مصطلح عليها بالالأمور التقية) في التفكر. وهوم التي يخبر مصورة المكرة، وكيمية الاستدلال، والاستثناج، وتنظيم الفكر. وهذا ما اهتم به علم المنطق التقليدي متجاوراً التقطة الأولمي والنائية، وهما الرئيزنات لكل معرفة.

ربالتالي أدكالية (اللتاتية) إشكالية حقيقة، ولكنها ليست حديثه بمعنى: يُمتح لها الباب لتكون هي أساس المعرفة، ولذا نجد أن القرآن قد صنف اللتية ضمي منظار الهوري الذي يجب محاربه والتخلص منه، ليصغو عقل الإسان وين ثم تكنف أمامه المقانق. قال تعالى. ﴿ وَلَا نَشْجِ ٱلْهَوَىٰ عَبُسِلُكَ مَن سَبِيلِ الْمَرَى ﴿ ). ﴿ وَمَا يَبِلِنُ مَنِ الْمُوَقِّ ﴾ (١).

﴿ وَأَمَّا مَنْ عَالَ مَقَامَ رَبِّهِ. وَنَهَى ٱلنَّفَسَ عَنِ ٱلْمَوْقَ ﴾ (٣).

﴿ وَلَا لَئِلِمْ مَنْ أَغْلَلُنَا قَلِّمُ مَن بِكُونَا وَالْمَنِعُ هَوَنَهُ وَكَاتَ أَمْرُهُ مُولَاكُ (1).

﴿ نَلَا بَسُدُنُكَ عَنْهَا مَن لَا بُؤُونُ بِهَا وَأَقْبَعُ هَوَتْهُ فَتَرْيَعَنِ ﴾ (٥).

﴿ وَمَن لَذَ يَسْتَجِيدُوا لَكَ قَاعَلُمُ النَّا يَبَيْشِي أَمْوَاتُهُمْ رَمَنَ أَسَلُ يَشِي أَلْتُنَ هَرَنهُ يَسْتِهِ هُمُكَ مِن أَمَّةً إِلَى أَنْذَ لَا يَنِيكِ الْفَرْمِ الطَّلْمِينَةِ ﴿ أَكُنْ مُونَانُهُ الْمُعْلِمِينَ

طِنُ لَا النَّيْ النَّوْدَ عَمْ قَدْ حَلَقَ إِنَا وَمَا أَنَا بِينَ النَّمْتِينِ ﴾ (٧)

﴿وَكِنْدَلِكَ أَرْكَتُهُ شَكْمًا مَرَيًّا وَلَهِي النَّمَتَ لَقُوْاءَهُم بَشَدَ مَا خَانَاكَ بِنَ الْهِلِمِ مَا لَكَ بن الله بن ولو ولا ولوجه (^)

فَهُونَ لَدُ يَسْتَمِينُوا لِنَهُ قَاعَلَمْ النَّا يَبَيْمُنِ لَمُؤْتَدَمُّمْ وَمَنْ أَسَلُّ بِشَوِ النَّجَ مَوَنَهُ يَشْهُو هُمُنَى فِينَ النَّةِ إِنِّكَ اللَّهُ لَا يَبْهِينَ الْفُلِيمِينَ﴾ (٠٠).

﴿ أَنْ كَانَ عَلَى نَيْنَوْ بِسَ لَهِ. كَنَى أَرْنِ لَمُ شَوَّةً عَنِيهِ. وَالْمُثَوَّا لَمُؤَامِّمُ﴾ (١٠) ﴿ وَحَالِمُوا وَالْفُرِهُ لِللَّهِ عَلَى اللَّهِ اللَّهِ مُسْتَقِرًا ﴾ (١١)

ومهذا بكون قد مهدنا الطريق لمعرفة مفهوم التأويل في دلالة المص الديني.

(١) سورة ص، الأية ٢٦

(۲) سورة النجم، الآية ٣

 <sup>(</sup>٧) سورة الأنعام، الآية, ٩٦
 (٨) سورة الرعد، الآية, ٣٧

 <sup>(</sup>٨) حورة القصص، الآية. ٥٠

<sup>(</sup>۱۰) سورة محمد، الآية ١٤

<sup>(</sup>١١) سورة القمر، الآية ٣.

 <sup>(</sup>٣) سورة النازعات، الأية ٠٤
 (٤) سورة الكهف، الأية. ٢٨
 (٥) سورة ط، الآية ١٦
 (١) سورة القصص، الآية: ٥٠.

القصل الرابع

لتأويل في النص الديني.... المفهوم والدلالة



# قراءة في المصطلح التداخل بين مفهوم التأويل والتفسير

لا يسكننا طرح اي مشيخ زاديلي للتص الديني ما لمر نشاش الماليات المسطوعة فعمير الشعص في الفكر الإسلامي، طانها الاساء الذي ورجع اليه اكل العمارات الإسلامية، فلا بهدي اليمث لعل العقد المشجية التي واكب مسيح العمادة الإسلامية، إذا الاصلنا مفهوم المتنشير والتأويل) بوصفها المغالين العصريتين المتنشير التأويل) بوصفها المغالين العصريتين

وقد تكون الحدود العامصة بين المعهومين هي السب وراء الإشكاليات مي المعرفة الإسلامية، وعلى أقل تقدير في ما يتعلق بفهم النص، وتقليص حدود الاستفادة مته.

إذا مظرنا إلى الترات الإسلامي، في تعامله مع النص القرقمي، نجد تبايئاً منهجياً تكشف عنه بشكل واضع كتب التفسير، فيس من رأه مصدراً لقوياً وجل يتمن في إعرابه وبيان صوره الفتية والبلاقية، وبين من رأه متاباً تاريخياً يتناول قصص الأقدمي وحضارة الماضين ومكلناً . كتاب لعز وإشارة . كتاب فقد واحكام. . احتماع . سياسة . . طبيعة . . وبالتالي المخزور المعرفي الذي يمتلكه المفسر، هو الذي يحدد نوع تفسيره، يقول دكتور مبع عند الحليم أستاذ علوم القرآن في الأزهر.

الأشكنت الظار العفسين وطرابهم ومناهجهم في التفسير من التفسير من التفسير من التفسير من التفسير من المستود عليه المنافذة المتكارية قدمها ألفائية المتكارات المستصلة بهنده العمائز، ومنهم من خليب عليه المثارة المقابية المراجعية المترجعة نفرسع تربعاً لكبيراً في هذه الدارهي، الشراعي، وهكذا من التوسع في القصوب والمؤخيار ومن التحصوب والمؤخيار ومن التحصوب والمؤخيار ومن التحديث والسواحظ وادك الله في المؤخذ والمتكارة وغيرة ذكات (أ).

وهذا لا يعني عدم الاعتراف بالجوانب المصيئة التي تكشف عنها هذه التفسير، ولكننا نبحث عن المعرفة التي تمثل صلاحية الفكر الإسلامي وشموليته.

إن حذر المشكلة يرتكز على الخلط الذي وقع بين معنى التعسيره والتأويل، فقي قهم السلف لم يكن هناك تفريق بين المعنيين، يقول محمد هادي معرفت:

•كان التاديل في استعمال السلف مشاِدفاً مع التفسير، وتد داب عليه أبو جعفه الطبري في

<sup>(</sup>١) محمود منيع عبد الحليم ماهج المفسرين، ط١، القاهرة، دار الكتاب المصري، ١٩٧٨م، م. ٨

# عامع البيان<sup>(1)</sup>.

وهذا الترادف في المعمى أهمل أليات التأويل الخاصة، ولم يُجعل له من المميزات ما تجعله مكملاً للفنسير، أو خلقة أخرى تؤسس لناء معرفي اهتم به المص وأهمله التفسير، وبالتأون أخسر ما لاستفادة من القرآن ضمن إطار الفهم الطاهري الذي ينتجه الفنسير، فؤت على الفكر الإسلامي مكتسبات كانت يمكن أن تساهم في حل معضلات المعرفية.

أما البعد الأخر للمعنى التراثي للتأويل، فقد اكتسب معنى سلياً وهُدُّ موماً من أتواع التغيير بالرأي، ومخاصة بعد أن يدات تتكرس في الأنه سلطة السلف، التي تعصر الاستفادة من النص ضمن النتقول من أقوال الصحابة، وحينها أصحح التأويل سلاحاً يحارب به أصحاب المعادرس المقلية، اللهن مثمّوا بأنهم أصحاب تأويلات، يقول نصر حامد (إير زيماً.

موليس هذا العسليّك في الفكر العديش الرسعي في الفقيقة مفاياً لعسليّك الاتجاهات الرجهية في الشراك التي وصعت بدورها كل الثابريات الغنائضة فالمتارس بالنها تاديمات تأميذ أو دستكرهة - وانها في السين الموال تفسير بالرامي العذموم والعشيس حشه من الرسول والصحابات. وقد تم تصنيف اصحاب هذه الديار والصحابات. وقد تم تصنيف اصحاب هذه الثابرات ناتهم من أهل البدء وذلك في عقابات

عمرفت محمد دا. ي التعير والمعسرون، ط ١، إيران، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية ١٤١٨هـ ج١ ص ١٨.

مصادرة الفكر النقيض ومعاصرته وحبسه في وائرة الكفر في مقابل الصدق والإيعان الذي يومق اليه معهوم أهل السنة»<sup>(١)</sup>.

وهذا ما قد يعسر لنا مناهضة (أبو زيد) للخطاب الإسلامي التقليدي، وسعيه وراء تأسيس مشروع تأويلي معاصر.

وبهدا المقبوم السليل للتأويل حوصرت كل العقبات الإسلامية، التي حاولت تقبول التقي بمعلى عقبارة وأطبق التقبير في العقابل جزأ استوميه في العدود التي يمكن أن يتحرك فيها التأويل، وذلك إما أن يُهجل التأويل معنى مرادةً للتسير، ولما أن يصنف صدةً بالرأي وغروجاً عن الدين.

ولكي نرسم هذه الحدود الفاصلة بين التفسير والتأويل، لا بد أن نرجع إلى تعريف كلا المصطلحين:

يقول الزركشي في معنى التقسير:

ماما التفسير في اللغة، فهو راجع الى معنى الإظهار والكنف من التفسير، واصله في اللغة من التفسير، وهو التفسير، وهو القليل من العاباء، وشك المطابع، ومن العاباء الطبيب بالنظر فيده بكشف عن حالة المستمدة بكشف شاك الحربة المشترة بمثلث شاك الحربة في من المدنى المنافقة ومن المدنواء ومعناها، والسبب الدني اذابات في من الدنياء من الدنياء والمنافقة من العابل من الدنياء والمنافقة من العابل من العابل من العابل، وللفظاء

<sup>(</sup>١) (أبو ريد) معهوم النص دراسة في معهوم القرآن، مصدر سابق، ص ٣٣٠

فسرت الشيء افسرة وفسيراً، ونسرته افسره مسراً، والسزيد من الفعلين أكثر في الاستعمال، ويعصدر الثاني منهما سعى أبر الفتح ابن جمّني كتبه الشارحة الفندي<sup>(1)</sup>.

بهما براد من التفسير لمةً: البيان والإيضاح، وقد وردت لفظة التفسير مي المُنْ أن معمن البيان، في قرلة تعالى في سورة الفرقال ﴿ فَإِنْ الْمُرْتَكَ يَشَكِي إِنَّهُ بِلِنْكُنَّ كِالْفَيْ فِرْشَالُ الْمُعَلِيِّةِ ﴾ [ ] ما ياتونك محمة إلا جناك بحجة أحس بيانًا، قال الراغب:

الفند والتنفر متقاربا المعنى كتفارب لفظهيعا، لكن عجمل الفسد الإظهار المعنى المسعقول» والسفر الإبراز الأعيل الملابصار، بغال سفرت العراة عن وجهيها، واسفوت، واسفر العسيج، وذلك تعالى: ﴿ وَإِلَا إِلَّهِكَ يَسَتُلُ إِلَّا يَشَتَكَ إِلَاّتٍ وَلَشَّنَ تعالى: ﴿ وَإِلَا إِلَّهُكَ يَسِتُلُ إِلَّا يَشْتَكَ إِلَاّتٍ وَلَشَّنَ الْكَوْ وَلَشَّنَ الْكَوْ وَلَشَّنَ ال

أما التفسير في الاصطلاح: هو إزاحة المعنى المبهم عن النص، وإفادة المعنى المقصود، وعَدَّ بعضهم أن التفسير ما يتعلق مالجوانب العامة التي

 <sup>(</sup>١) الزركتي بدر الذين محمد بن عبدائه البرهان في علوم القرآن، ط ٣، دار المعرفة لفظاعة والنشر ديروت، ١٩٧٧م ج ٢ص ١٤٧
 (٣) سورة القرقان، الآية: ٣٣.

 <sup>(</sup>۳) معرفت محمد هادی التفسير والمقسرون، مصدر سابق، ح۱ ص ۱۳.

ثدور خارج النص، من أسباب النزول، والمكي، والمدني، والخاص، والعام كما يعرّف الزركشي الغسير بقوله:

وهر علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيَّها ومدنيَّها، ومصكسها ومتشابهها، وفاسفها ومنسوضها، وخاصها وعاسها، ومطلقها ومقيّدها ومجسلها ومفشرهاها<sup>(1)</sup>.

والملاحقة أن كل هذه العلوم متوقفة على التقل، وليس جها مجال للاجتهاد إلا مي باس ترجيح المتعارض، والدليل على غلبة هذا النمط من التغاميره، والدليل على غلبة هذا النمط من التغاميره، وهذا على حيال التغاميره، وهذا من كرس أيضاد التأويل عن ساحة القرآن، ولذا تبعيد أن الذين احصور بشأن القرآن ما يدور خارج النصير والمفسرين على ما يدور خارج النصير والمفسرين على ما يدور خارج النصير والمفسرين على الإنقان، أن السيوطي في عنا المتوافية عنائية من أرتينا أن عناوين الأيحاث التي اهتم يها التفسير طوال قرون عنائية تعبّر عن الاهتمام المبالغ بالتفسير هلى حساب التأويل، يخذمة أن المعلمين المدكورين من أعلام القرن التاسع الهجري، فيكشفك عن حجم الترات المبلول في هذا الخصوص، ويمزاجمة عناوين (الإتقان)، التي تحبر إنها ميائين والبيحة عناوين (الإتقان)، التي تحبر بلتت السابين عزاناً.

الموع الأول: معرفة المكي والمدني، الثاني. معرفة الحضري والسغري، الثالث: النهاري والليلي. الرابع: الصيفي والشتائي. الخامس الفراشي

<sup>(</sup>۱) الرركشي الرهان في علوم القرآن، مصدر سابق ج٢ ص ١٤٨

والنومي السامن: الأرضي والسعاوي السابع أول ما ترل الشم آخر ما ترف التاسع، أساب الترول الناشي عشر ما ترك على لسان معفى الصحابة، والمحادي عشر ما تكور تزوله الثاني عشر ما تأخر حكمه عن نروله وما تأخر نروله عن حكمه الثالث عشر: ما نرل مقرةاً وما نرل جعماً، الرابع عشر: ما نزل مشيعاً وما نزل مقرةاً . . . وحكنا لمناين نوعاً، ثم يقول: وفهذه لمناون نوماً على سبيل الإصابع، ولو تؤخف باعتبار ما المحتف في فسيفها لازامت على التلائماتك" وهي مذا السجد الجبار الذي يحشد فيه البيوطي أراء المصرين وعلى اختماجها بالعلوم التي تنطق بالمشير، لا لا تشتم عن راحة للتاول، وذلك سبب استبدا الدادس المقابة الإسلامية.

من الواضح أن التأويل في فهم السيوطي مراهف للتعسير، وإن كان كما تحسوسية يمثال بها التأويل من التعسير متده، هو تبليل كلمة تفسير بكمة تأويل، عندما يحتسل النسي فيهمه الطاهري أكثر من معنى؛ يقول في عنوان لقصل. «فكر ما وقفت عليه من تأويل الإية المذكورة على طريق أهل السنة الآم يذكر نماذج لا تجاوز تعدد المحتى للقط الواحد

وهده الطريقة التفسيرية المستوعة لتواحي الاستفادة من النص القرآس، فأهت الاحتهاد في فهم النص، وأصبحت الدوائر الاستنباطية لا تتجاور بُات الأحكام، ويعض الجدل المقائدي بين المشاهب في أبات الصفات ويرجرها، مما حمل عملية التأويل مؤدلجة تمن الحلاف، وتفكّك بناه لاجتماع الإسلامي، في حين أن طبيعة الشفافة المصرية تطرح على الفكر لإسلامي استفهامات ملحة، تتمثل يضرورة الحياة - سياسيا، واقتصادياً، واجتماع)، وحصارياً - وهكذا نسان، كما تسادل محمد أركون:

السيوطي جلال الدين الإنقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو العضل إبراهيم، ط
 الثانية، مطبعة أمير بدار، مشورات الرصي، ج ١ ص ٣١

٢) المصدر السابق نفس الصفحة

ءهكذا نجد أنفستا مضطرين لأن نتساءل نهما إذا كان (الاتقان) وكل الأدبيات العشابهة التديه أَلَفْت تبله أو بعده تشيح لنا تكوين اية معرفة بالقرآن، أم انبا تعثل فقط وبكّل بساطة معارف مدرسیة سكولاستیكیة لا بد منها من احِل دراسة الفرآن؟. ني كَلْتَا العاليِّين نجد نيما يفصنا أن المنهج، والمقاربات، والإشكاليات، والعلوم، والسواتف العقلية العستخدمة في هذه اللدبيات هى اما بالبة، واما خير مطابقة (صميمة) واما خير كانية. لكى نتيج السمال للتساؤلات الجديدة. لكي نجعل قراءات القرأت النبي لر تُحَرِّب (أو لر تحادِّك) حتى اللَّان معكَّنة الوجود، لكى ندمج الظاهرة المترآنية في المدكة الكبرى للبحث العلمي والتأمل الفلسفي،(١).

وإن كنا تنفق مع تشخيصه للمشكلة، التي حصرت معاوف القرآن في أطر شكلية تراقية، فسو أدبيات إلى بالية أو غير صحيحة، وإننا ألمام ضوروة مستلهام معرفة قرآنية حديدة، إلا أننا نجعه يحاول إضفاع النص من جليد لمعطيات عصرية زمانية، ألم يخلص الفكر البثري إلى صورة تهائية فها، مما يحمل النص القرآمي في مشكلة مزئة، فالذي يكافح من أجله (أركون)، هو تفكيك النص الديني من الفهم التراثي، الذي على بالنص نتيجة معطيات

<sup>(</sup>١) أركون محمد الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص ٢٥٣.

مائية وبكارية، ثم تحده يحاول تقديم فهم جديد يتم توريت الأجيال القادمة ، نتما يحقم السم من حديد للمعطل الزمامي والدكتائية واللين قاطرا مغس روره في الناديح من اصحاب القامل القلسمية ، هم القلاسفة الذين اشتغلوا بالسلوم المقلية من أمثال القاراضي، وابن رشده وامن سينا اللين كانواز سيمورد عكس التيار الجامد على طواهر التصوص، في محاولة لإحضاع لتمن لميان هلية طبيقية، تصول هولاء في ما يعد إلى تركة وتراث لم منذن الأدة من تجاوزهما برهم القدم العلمي والملسفية، فالمشكلة تكمن من أن الأدة - إلى الأل - لم تشكن من الضاط الاطاق مع القرآن:

فإما أن تتوقف عند قضوره وإما تحاول أن تفرض عليه مفاهيمها الرمائية لمناصدة وحيها تدور المشكلة في دائرتها المعلقة، فالتصور القرابي في منظار الحداثيين، يُمود القرآن من خصوصيته المثانية في احتلاكه المعلقة والقيم الثانية واعتبار القرآن حقيقة موضوعية قابلة للناء والتشكل بعديد محسب الأفق الراهن، فعلى بعديد محمد من توجهات سبية، فالقرآن حيثلغ لا مفترى عن أي نص أدبي أبدعه أدبيب بارع مجردت عند حقوق العلكية وأبعد وصف ذاتاً فاصدة ومدينة في النصر، فالمحقيقة المي نتطلق منها أن المنصر معلى المترآن مناصبة المهابية على المحتمية الإنساء الإلهي يجمل للقرآن خاصية طلاقية على المعالم المحتمية المائية منها أن المنص طلاقية على المترآن خاصية المناق مستبطئة كل المخالق، الإنساء الإلهي يجمل للقرآن خاصية المناق منتبطة كل المخالق، الإنساء الإلهي يجمل للقرآن خاصية المناق مستبطئة كل المخالق، الإنساء الإنساء الإنساء المناق منتبطة كل المخالق، الإنساء المناق المناقبة على المخالف المناقبة المناقبة على المناقبة المناقبة المناقبة على المخالفة عالمائية على المناقبة على المخالفة عالية مستبطئة كل المخالفة عالية مستبطئة كل المخالق الإنساء المناقبة على المخالفة عالية مستبطئة كل المخالفة عالية مستبطئة كل المخالفة عالية على المناقبة على المخالفة عالية مستبطئة كل المخالفة عالية على المناقبة على المخالفة عالية مستبطئة كل المخالفة عالية مستبطة كل المخالفة عالية مستبطئة كل المخالفة عالية على المخالفة عالية على المخالفة عالية عالية علية علية عالية عا

له فإذاً ليست الصورة الموروثة للتفسير، ولا المحاولات التصعيرية للتيباية، يمكن أن تقرننا إلى لبات القرآن ومعرقة معتواء، مما يحفزنا إلى لاتتراب من القرآن من بطية، في محاولات مستعرة لكي نتعرف على منهجه لناص في ذلك.

و في اعتقادي أن دراسة مفردة التأويل والمعاني المتداخلة فيها، يمكن أن نقربنا إلى المنشود.

## التأويل بين المعنى الشانع وإرادة التجديد

هذا الفصل بين المعتبين يراد منه كشف التباين المعرفي في حركة الفكر الإسلامي بين المعانى التى ورتتها الأمة عن التاديل، وببين العماولات الصديثة لنزع مفاهير حديدة تكوب أكشر دعياً للحاضر، ففي المفاربة الأولى نستعرض راي العلامة الطباطبائس نبى تفسيد المميزان، بوصف مقاربة فلسفية لمعفهوم الناويلء نقد أسس الطباطبائي المعتبى الفلسفي بعد أن جسع وناقش كل الآراء الشائعة حول معنى التاديل. معا بسيل علينا معرفة الععانى السوروتة للتاديل، مضافاً الى معرفة التصور الذي تدمته الفلسفة الإسلامية لمعالهة مفهوم التاديل. وفي المقاربة الثانية تجن عنوات نعوذج هرمنيوطيقى مى ميزان النقد، نستعرض راي نصر حامد البو زيدا، الذي حاول أن بعطى التاديل معنى يسمع له ببناء نكري يفالف فيد العشهور، ومن ثم نستعرض الععنى

الذي تختاره وفقاً لفهمنا لروايات أهل البيت، واستخدامات لكمة التاويل في القرآن.

\_\_\_\_\_

يقول العلامة الطباطبائي: فسر قوم من المفسرين التأويل بالتفسير وهو المبراء من الكلام؛ واذ كان المبراء من معمى الأيات معلوماً بالفسرورة كان المبراء المبادية وأي تقلق المبراء على هذا القول لغير القسيحانة أو لغيره وعبر الراسخين على المبلم على المبادية على هذا القول لغير القسيحانة أو لغيره وعبر الراسخين على المبلم

. وقالت طائفة أخرى. إن المراه بالتأويل هو المعنى المخالف لظاهر للفظ، وقد شاع هذا المعنى محيث عاد اللفظ حقيقة ثانية فيه بعد ما كان حسب اللفظ لمعنى مطلق الإرجاع أو العرجم.

وكيف كان فهذا المعنى هو الشائع عند المتأخرين كما أن المعنى الأول مو الذي كان شائحاً بين القدماء المفسرين، سواء فيه من كان يقول: إن تتاويل لا يعلمه إلا الله، ومن كان يقول: إن الراسخين في العلم إيشاً ملمونه كما أثل عن ابن عباس، أنه كان يقول: أنا من الراسخين في العلم إنا أملم تأويه.

وذمت طائمة أخرى: إلى أن التأويل معنى من معاني الآية لا يملمه إلا ف تمالى، أو لا يعلمه إلا أف والراسخون عي الملم مع عدم كونم خلاف اللم واللعف تورجع الأمر إلى أن الاية استنابهة معان متعددة يعضها تحت مص، منها ما هو تحت اللعفظ يناك جميع الأقهام، ومنها ما هو أبعد منه لا لما إلا أف حسمات أو هو تمالي والراسحون في النظم

١) سورة آل عمران، الآية: ٧.

وقد اعتناقت أنظارهم في كيفية ارتباط هده المعاني باللفط فإن من 
المثيق أنها من حيث كونها مراداً من اللفظ ليست في عرض واحد وإلا لزم 
استعمال اللفظ في أكثر من معى واحد وهو غير جائز على ما يُس في محله، 
هي لا محالة معان بترتبة في الطول" فقيل " إنها لوازم معى اللفظ إلا أنفل 
لوازم عرتبة بحيث يكون للفظ معنى مطابقاً وله لازم وللازم الازم ومكلاء 
وقيل إنها معان عرتبة بعضها على بعض ترتب الباطن على ظاهره، فإرادة 
المعنى المعهود المالوف إرادة لعمنى اللمط وإرادة لباطه بعين إرادته فقت كما 
المعنى المعهود المالوف إرادة المعنى اللمط وإرادة لباطه بعين إرادته فقت كما 
وطلب لرفع الحاجة الوحودية، وطلب للكمال الوجودي وليس هناك أرمعه 
أرامر ومطالب، بل الطلب الواحد المتعلق بعينه مهاه، الأمور 
الني بعضها في باطن بعض والسفي مرتبط بها ومعتمد عليها،

وهاهنا قول رابع: وهو أن التأويل ليس من قبيل المحتى العراد باللفظ، بر هو الأمر اليمبي الذي يعتبد عليه الكلام، فإن كان الكلام حكماً إنسائيا كالأمر والهي فتاويد المصلحة التي ترجب إنشاء البحكم وحمله وتشريعه ا فتاريل قوله: ﴿وَإَنْهِيمُوا التَّلَوْيَهُ الْأَمْ مِنْهُ، هو العالمة البورانية الخارجية التي تقوم خفى المصلي في الخارج فتهاء هن الفحناء والمستكر، وإن كان الكلام خيرياً فإن كان إداراً هن الجوادت الماشية كان تأويله نفس الحوادث الواقعة خاريله نفس القضائية الواقعة في الماضي وإن كان إخباراً عن الحوادث فتاويله نفس القضائية الواقعة في الماضي وإن كان إخباراً عن الحوادث والأمور المحالية والمستشلة في هاماضي وإن كان إخباراً عن الحوادث الأمور المحالية والمستشلة في هاماضي وإن كان إخباراً عن الحوادث الأمور المحالية والمستشلة في تدركه المطرات المحالية المؤلفة والم المحادث الأمور المحالة تلاله تعالى ﴿وَرِيكُ مُنْتُمِنُونُ الْمُعَالِمُ المعالى: ﴿ هُلِكُ الْمُعَالِمُ المَالِمِ اللهِ العالى: ﴿ هُلُكِ المُعَالِمُ المَالِمُ العَلَيْلِ المَعَالِمُ العَلَيْلِ المَالِمُ العَلَيْلِ المَعَالِمُ المَالِمِ المَالِمُ المَعَالِمُ المَعَالِمُ المَعَالِمُ المَعالَمُ المَعَالِمُ المَعالِمُ المُعَالِمُ المَا المَعالِمُ المَالِمُ المَعالِمُ المَعالَمُ المَعالَمُ المُعالِمُ المُعالِمُ المُعالِمُ المُعالِمُ المُعالِمُ المُعالِمُ المُعَالِمُ المُعالِمُ المُعالِمُ المُعالِمِينَا المُعالِمُ المُعالِمُ المُعالِمُ المُعالِمُ المُعالِمُ المَعالَمُ المُعالِمُ المُعالِمُ المُعالِمُ المُعالِمُ المُعالِمُ المُعالِمُ المُعالِمُ المُعالِمُعِلَمُ المُعالَمُ المُعالَمُ المُعالِمُعِلَمُ المُعالِمُ المُعالِمُ المُعالِمُ المُعالِمُ المُعالِمُعِلَمُ المُعالِمُ المُعالِمُعِلْمُ المُعالِمُعِلْمُعِلْمُعِلْمُعِلْمُ المُعَالِمُعِلَمُ المُعالِمُعِلَمُ المُعالَمُعِلْمُعِلْمُعِلْمُعِلَمُ المُعالِمُعِلْمُعِلَمُونُ المُعْلِمُعِلْمُعِلْمُعِلَمُعِلَمُ المُعْلِمُعِلَمُ المُعْلَمُونُ المُعْلَمُعِلَمُعِلَمُعِلْمُعِلَمُونُ المُعْلِمُعِلَمُونُ المُعْلِمُعِلْمُعِلَمُعِلْمُعِلَمُ المُعْلَمُعِلْمُعِلَمُعِلْمُعِلَمُعِلْمُعِلْمُعِلْمُعِلْمُعِلْمُعِلْمُعِلْمُعِلْمُعِلْمُعِلَمُعِلْمُعِلْمُعِلَمُعِلْمُعِلَمُعِلْمُعِلْمُعِلَمُعِلْمُعِلْمُعِلْمُعِلْمُعِلْمُعِلِمُعِلْمُ

 <sup>(</sup>۱) سورة البغرة، الأية ٣٤
 (۲) سورة التوبة، الآية: ٤٧

رُوَّمُ ﴿ قُ لِنَ أَنْنَ الْأَنِّينَ وَمُعْ بِنَ سَمِ شَيْهِمَ مَيْشَوْقًا ﴿ الْهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللّ لأمور المستقبلة الغيبة التي تتاله حواسنا الدنيوية ولا يدرك حقيقتها عقولنا بالأمر السروطة بيوم الغيامة ووقت الساحة، وحضر الأموات، والسوال بالحساب، وتطاير الكتب، أو كان مما هو حارج من سنخ الزمان وإدراك لمغول كحقيقة صناته وأضاف تعالى حاربها إيضًا نفس حقائلها الخارجة

والفرق بين هذا الفسم أعني الآيات المبيئة لحال صفات الفتمالي المالي المالي المالي المالي المالي المالي المالية وبين الأقسام الأخرى؛ المالية والمالية بمالية بمالية للسم فإنه لا المالية تمالي بعض التالية المالية مثل فنره ما تسمه مقرافهم

وأما حقيقة الأمر الذي هو حق التأويل ً فهو مما استأثر الله سمحانه .

فهذا هو الذي يتحصّل من مذاهبهم في معنى التأويل وهي أربعة. وهاهنا أقوال أخرى ذكروها هي في الحقيقة من شُمّبٍ القول الأول وإن واشى القاتلون بها عر قبوله وهي حملتها:

أن التفسير أهم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاط، وأكثر استعمال تأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل التأويل في الكتب الإلهية ستعمار التفسير فيها وفي غيرها.

ومن جملتها: أن التفسير بيان معنى اللفظ الذي لا يحتمل إلا وجهاً حداً والتأويل تشخيص أحد محتملات اللفظ بالدليل استنباطاً.

ومن جملتها أن التفسير بيان المعنى المقطوع من اللفظ، والتأويل ترجيح تد المحتملات من المعاني غير المقطوع بها وهو قريب من سابقه.

) سورة الروم، الأيتان: ٣-٣

ومن حملتها: أن النضير بيان فليل السراد، والتأويل بيان حقيقة السراد، مثل: قوله تعالى ﴿إِنَّ نَشَقَ لِمَالِيَشِكِهِ (ا)، فتصيره \* أن العرصاد مفعال ومن قولهم وصد يرصد إذا راقب، وتأويله التحقير عن التهاون نأمر الله والمفلة عنه.

ومن حملتها: أن التفسير بيان المعنى الظاهر من اللفظ، والتأويل بيان المعنى المشكيل.

ومن جملتها أن التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية ومن حملتها أن التفسير يتعلق بالاتباع والسماع، والتأويل يتعلق

بالاستنباط والنظر. فهده سبعة أقوال هي في الحقيقة من شعب القول الأول الذي نقلناه، يرد

عليها ما يرد عليه وكيف كان، فلا يصح الركون إلى شيء من هذه الأقوال الأربعة وما ينشعب منها<sup>(٧)</sup>.

ثم يبدأ برد هذه الأقوال ليستخلص رؤيته الخاصة؛ فيعترض على القول الأول (تنقله بالمعني):

لارم هذا القول أن بعض آيات القرآن لا يُعلم تفسيرها والمراد من مداولها عامة الأفهام، ومذا مخالف لصريح منطوق القرآن بأنه أنزل للتناله الأفهام، ولين هناك ملارمة بسب اشتمال كلَّ من القسير والتأويل على معنى الرجوع، بأن يكون لهما معنى منزادفاً كما أن الرئيس مرجع للمرقوس وليس بتأويل أن

أما القول الثاني. فإن هناك آيات ظاهرها يوحب الفتنة لمخالفته المحكمات فيراد منها معنيّ آخو.

الله سورة الفجره الآية: ١٤.

 <sup>(</sup>٢) الطاطائي محدد حسي تقسير العيزان، ط٢، بيروت، مؤسسة اأأهلمي، ١٩٧٤م، ج٢، ص عن عن 28-28.

فإن كان التأويل هو إدادة المعمى المحالف للطاهر فيائرم منه أن الدين ريدون المنته بلطرون ظاهره وليس باطه وهو خلاف الآية فإنيائة الفرنة والهنائة الفرنة والهنائة ريدون المنته بلطرون ظاهره وليس بالمائية الاستحداد الذي في فراهرها إلى معان لا يفهمها عامة الألهام، وهذا يبطل الاحتماع الذي في موامة مسالى: ﴿ وَلَا يَعْتَرُكُنَ الْفُرْنَ وَلَوْ كَانِ مِنْ جِو مِنْ لَمُو يَشْتُهُم فِيهِ لَمُنْتِكُمُ سَشَيْرُكُهُ \* إِنَّهِ اللهِ عَلَيْهِ اللهِ المُنافر بل معنى تأويلي باصطلاحهم لا إحدامها أو بهما معاً غير ما يدل عليه الظاهر بل معنى تأويلي باصطلاحهم لا لافهام، وسرح للحد والنائل والشاء، وليس فيه يقاوله بها معنى يخالف المنافرة المربور بها المنافرة المربور بها المنافرة المربورة بها معنى يخالف المائرة المربورة ولا أنه أحدود وليها.

اما القول الرابع - بأن القرآن له معاني مترتبة بعضها هوق بعص فهذا معا
" يتكره - إلا أنها كلها معاليل لفظية تختلف بحسب دكاء السامع وبلادته،
هذا لا يلائم قوله تعالى في وصف التأريل - ﴿وَلَا يَسَلَمُ تَلْبِينَهُۥ إِلَّا أَنْفُهُ اللهِ
الله المعالية والمسائل الشقيقة لا يختلف فيها الأهمان من حيث
عقوى وطهارة القصري من من حيث البحلة وعلمها - وإن كانت التقوى
طهارة القص معتبين في مهم المعارف الطامة والإيها - لكن تلك ليس على
مو الدوران والعلية كما هو ظاهر قوله - ﴿وَلَنْ يَسْلَمُ تَلْبِينَهُۥ إِلَّا أَنْبُهُ﴾

أما القول الحاصى: وهو قول يتسب إلى ابن تيميّة، ويوافقه الطاطاعي لى كور التاويل بشمل المحكم والمتشابه، وأن التاويل ليس من سنخ مدلول اللفظي، بل هو أمر خارجي بيتني عليه الكلام، واغتلف معه في عدّ أمر خارجي مرتبط مضمون الكلام - حتى مصادي الأخيار الحاكمة م

<sup>)</sup> سورة آل همران، الآية · ٧ ) سورة النساء، الآية · ٨٣ ) سورة آل همران، الآية · ٧

الحوادث الماضية والمستقبلة - تأويلاً للكلام، وفي حصر المتشاء الذي لا يعلم تأويله هي آبات الصعات وأبات القيامة

ثم يستنتج المؤلف بعد عرصه وردّه على هذه الآراء ما يرتثيه من معنى للتأويل بقوله:

اذا عرف معا مرعلمت: أن المثن في تفسيد النبيا الشادالي المشتبقة الرائعة الشي تستغد النبيا البيانات القرنية الشيء المستغد النبيا وأن موجود لهمسيع المثابات الفائية، وعكسوما المنابعة المعالمة وعبل من المامور ومتشابهها، وإنه لموليا الملافاة لبن هي من المامور المستغلب الملافاة لبن هي من المامور المنتقالية من أن يهيط بها شيكات الملفائر المتقالية من أن يهيط بها شيكات الملفائر المتقالية من أن يهيط بها شيكات الملفائر المتقالية من أن يهيط بها من المساس المنتقال تنصاب المنتقال المنتقال

فاختار بدلك معنىّ أقرب للتصور المثالي، فتلك المعاني هي حقائق معنوية علاقتها بالقرآن كعلاقة الروح بالجسد، وليس هو من قبيل الألفاظ

 <sup>(</sup>١) الطاطائي محمد حبين " تقسير الميران، ط٢، بيروت، مؤمسة الأعلمي، ١٩٧٤م، ط٢
 ٥. ٥٩

<sup>(</sup>۲) سورة الزخرف، الآيات: ۲-٤.

المعرفة والمقطمة، ولا المعاني المدلول عليه مها، ويتقريب آحر: إن خلف هذا القرآن الذي نقروه قرآن آخر، وكتاب آخر، وهو معاني مجردة هي أم الكتاب دلك هو المقصود بالتأويل، يقول:

مان دراء ما نقرة وتعقله من القرآن أسأ هو من القرآن و بعنزية الروح من الهوست والمستشل من العمال - وهو الذي يسسعه تعالى بالكتاب العكير - وهو الذي تنعد وتكو مليه عمان القرآن العشق ومظاهنة، وليس من سنغ الألفاظ السقرتة المقطعة ولا العماني العماري عليها بها، وهذا بعينه هو التأديل العمارية في المزيان العمستسلة عليه الانظبان إوصائة وزوته عليه، ويذك وظهر مفيقة معنى التعالى ويظهر سبب المتناع التاراب عن ان الم

وسحر هذا إذ اكتفينا مما استمرضه من رد على كل المعاني الأخرى للتأويل، نجد أنفسنا ملزمين أن متوقف قليلاً لاستيضاح ما اختاره من معشى للتأويل، ولعلنا نحتاج إلى حركة تأويلية أخرى لنكشف مراده.

فها هي تلك الحقيقة العبيبة التي يتكي عليها الفرآن الذي نقرؤه؟ فإن كانت واضحة ويمكن فهمها فما هي؟

 <sup>(</sup>١) الطاطاني محمد حسين" تصير العيران، ط٢، بيروت، مؤسسة الأهلمي، ١٩٧٤م، ح٢
 ص ٥٥.

وإن كانت مما لا تدركه إلا النفوس الطاهرة، فهو تعسير للغامض بشي. أكثر غموضاً وهو ممتنع؟

ونحن لا نعرف حقيقة يمكن أن يتكي عليها أي نص سوى القيم والوحكم التي تنثل الفيف الأساس من المص أو الكلام، قافا كانت هي، وكيف يمكم على أنها معان محردة لا تحيطها حتى شبكة الألفاظ ولا تدركها العقول؟ والقرآن صويح في إيزال هذه الجكم قال تعالى: ﴿ فَيْقُونُ مِنْذًا أَوْمَنَ بِأَيْثُ رَلُتُهُ مِنْ لَهُكُذُونُهُ عَلَيْهِ الْمَالِيَةِ الْمِنْدُونُ اللّهِ عَلَيْهِ الْمُعْدِينَ الْمُثَافِّةُ مِنْدًا الْمِنْدُ

ومن ثم، ما هي الحكمة العرجوة من إرجاع معنى التأويل إلى أم الكتاب في البيت المصدور؟ كتأنانا يقول إن الهيف الأساسي من القرآل ليس مو في ذاته، وإنما هو وسيلة يمرح بها الإسان إلى الكتاب الأساسي، وهو المعقبة المعنوية المجردة في أم الكتاب، فلا يكون القرآن إلا تجلياً مادياً لتلك المعتبية، وهو المقصود بالتأويل.

إذا كان الهدف من القرآن هو تلك الحقيقة ، وإن هذه الحقيقة لا يدركها الا أو أله أو الهرائيا المسلم من الرسول وأهل بيت عللهم ، كارسول وأهل بيت عللهم ، فيكون بالملك القرآن رسالة خاصة لتماذح تُمناً على أصابع الايكي، وهو خلاف الحكمة وعلائف المحكمة الإلمان محرفة الإلمان معترية، وليست موصوبية يمكن القول أن معرفة الالمتعرفة عن المتعربة الإلمان معترية، وليست موصوبية يمكن يوصفها، وإلا اكتفينا بوصف القرآن لها واعترزاها حقيقة للجميع، كما إننا لا يعرف عيا معالم على على المتعربة المتعربة منا يعلى حرمان هذا الألمة عن كل المعامل المتعربة والتعليم لكل الماس قال تعالى: ﴿ وَرَسُعُومٌ وَيُهُمُ القرآن، الذي يقتص النوعية والتعليم لكل الماس قال تعالى: ﴿ وَرَسُعُومٌ وَيُهُمُ المُمْ الْكَتَابُ، وهو غلاف حكمة القرآن، الذي يقتص النوعية والتعليم لكل الماس قال تعالى: ﴿ وَرَسُعُومٌ وَيُهُمُ الْكِتَابُ اللَّهُ وَلِلْهِمَانِيَّةًا القرآن، الذي وللمنتفيَّة المُمَانِي اللّهُ ال

سورة آل عسران، الآية: ١٦٤.

يقول الشيخ المحقق محمد هادي معرفت في ساقشة رأي الطاطبائي

ءغيدان وتفة فاحبصة عندكلام هذا العمقت العلامة، تجعلنا نتريد في التوافق معه، انه - رحيه الله – لو كان انتصر على ما لغّصه أخيراً، من جعل ملاكات الأحكام والمعصاليج والغابات الملحوظة نى التشريعات والتكاليف تاوبلًا، اي أصلًا لها ومرجعها الأساسى للَّل ذلك العذكور، لأمكننا موانقته.

لكنَّه تربيّع ني ذلك، ونرض من تاديل آي القرآن للها أمراً بسيطاً ذا احكام رصين، ليس فيه شيء من هذه التجزئة والتفصيل السوجود فى القرآن العاضر الذي يتداول العسلسوت منذ أول بوصير الى ما لا نبياية، فإن ذلك عار عـن كونـه آيـة ابـة وسورة سورة، وجوداً واحـداً بسيطاً صرفاً، مستقراً في محل ارنع، ﴿ يُكَبِّ مَكُوْدِ اللَّهِ لَا يَمَشُهُ إِلَّا ٱلْمُطَهِّرُونَ (الله )(١)

وفرض من القرآن ذا، وجودين؛ وجوداً ظاهراً يتسَكِّل في الفاظ وعبارات ذوات مفاهير معروفة، وهو الذي يُسْلَى وبُقْراً ويُدرس، ويسْداول الناس حسيما الفوه طوال عبيد الإسلام.

ووحرواً تخر باللنبأ، هو وجوده الحقيقي

 <sup>(</sup>۱) صورة الواقعة، الأيتان: ۷۹-۷۹.

الأصيل، المسترفع حن أن تنائب العقول والأحلام، فضلاً حن الأوهام، وذلك الوجود العقيقي الرفيع هو تاديل القرآن، أي اصلح ومرجعه المصيل<sup>(1)</sup>.

ويقول:

«- الدوصف بالميزة فحك فيشتاب وتنيشتو يق ألفيت فالفركائي ((الأسوسلية التي السببالية المستالية المستالية المستالية المستالية المستالية التي يتعالمون في مقد الماء مصفوا لحديث في مكاني علي على المستالية الم

معرفت محمد هادي- التصير والمقسرون، مصدر سابق، ج١ ص ٣٦.
 (٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٥

٣٦) معرفت محمد هادي التفسير والمفسرون، مصدر سابق، ج١ ص ٣٩.

وفي الواقع إن هذه المقارمة العلسفية لمفهوم التأويل، ترتكز على تصوّر عام للوحود في فلسفة الحكمة المتعالية، فالقول أن للقرآن وحوداً مجرداً عن لمادة بمثابة وجوده الحقيقي، لا يشذُّ عن التصور العام لهذه الفلسعة لطبيعة كلِّ الموجودات، فالموجود عندهم لا يرجع إلى الماهية المحددة له؛ لأن لماهيات أمور عدمية اعتبارية، ولا تحقق بالحقيقة إلا للوجود مما هو، وهو خارج عن شبكة الأذهان، ولا تحيط به المفاهيم والألفاظ؛ وبالتالي كل ما هو موجود ومحسوس هو في حقيقته ظلال لحقيقة فوقية متعالية عن المادة. والكمال الإنساني ضمن هذا المنظور - يكون بالعلم الذي يمثل مراتب مي عالم الوجود، فالعلم هو كيف نفساني يتحقق بتجرد النفس عن لوازم المادة، مكل علم يُكسب الإنسان مرتبة وجودية جديدة، إلى أن يتخلص من لوازم لمادة، ويهذا يصبح من الطبيعي أن لا يكون القرآن ومعارفه تلك الألفاظ والمفاهيم، وإنما حقيقة تقع خلف الحس تمثل الوحود الحقيقي للقرآن، وهو ني هذه الحالة أشبه بالعقل المفارق الذي يفيض على عقل الإنسان الصور الجزئية والمفاهيم الكلية.

إن هذا التصور لا يناسب مشروع القراءات التأويلية المعاصرة، التي مملت على تجريد القرآن من كلّ سنة إطلاقية تخرجه من إطاره الإنساني، كما راينا أيا زيد في القصل الثاني، كيف عمل على مفي أن يكون القرآن قديماً حتى لا يكون هناك مبررً يخرج القرآن من دائرة بعده التاريخي الثقافي الإنساني،



### نموذج هرمنيوطيقي في ميزان النقد

ني البدء بؤكد البر زبدا على أن الشاك المسلامي ضعمً التفايد على حسان التاديل المسلامي واحتي راحتي واحتي راحتي المسلامات المناسب المستمين السعادة للك انتجاهات الفائد سقرت الدين المصدقة السلطات الصائحة، بقول في ذلك، ممانا كان مصطلع (التاديل) في الفكر المستمين الموسمي قد تحدول الى مصطلع مكمة للمسان مصطلع التفسيد، فإن وراء مثلة هذا التصويل محادثة مصادرة للك انتجاهات الفكر المساني محادثة مصادرة للك التحاديل عاديات الفكر المساني محادثة مصادرة للك انتجاهات الفكر المدين المتعادل محادثة على مستوى المدان المائدة على مستوى المدان المائدة على مستوى المدان المائدة، على مستوى المدان المائدة،

إن وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر تأويلي يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة ﴿ أَلَيْنَ إِنْ قُوْمِهِمْ رَبِّعٌ مِّنْكُونَ كَ تَثَنَّهُ يَنَّهُ أَلِيَّاتًا الْفِنْدَةِ (١٠) . ويتجاوب مثل هذا التصنيف تجاوياً تاماً مع الخطاب السيامي

 <sup>(</sup>١) سورة أل عمران، الآية: ٧.

المباشر الذي يُعِسم كل تحركات المعارضة أو الاحتجاح السياسي ضد قرارات السلط التغيلية بأنها تحركات تستهدف إثارة الثنة، وفي مقابل ذلك يكود وصف تأويلات هذا الفكر الرسمي (نفسير) وصفاً يستهدف إضفاء صعة موضوعة و(الصدق) المطلق على هذه التأويلات<sup>(1)</sup>.

ويذلك يحقد (أبر ريد) أن المفارقة في التصور الإسلامي، دائجة عن التاليخ بن الله ألسلطية، التي اعتمدت التسير الفقيم تصور واحد لنصر» وين النوعة العقلية المتحدة، التي رض حيات التاليخ المتشال المصر براحة على تصورات متعلدة، وهو يشير بذلك إلى أن الفكر الديني لا يصل إلى قدة المحمليل الثقافي والفكري، الإ إذا تحول النص إلى حقل للمحل المثل بدن أي يدع المتحدل من المحدل المشارية وين أي قد سلطوي، ويخاصة سلطة التراث، هوسساً مذلك للتاويل، بإمتاره المدخل المشارية الدين الرحيد للمواركة المدخل الوحيد للمدل المثلي الحرفي التصر.

ومن هنا نجده يعرّف التأويل:

بأنه حركة ذهنية لا تخضع لوسائط خارجية، وإنما انتقال من اللات للموصوع بشكل مباشر، وهو خلاف التفسير الذي لا يتحقق قوامه إلا بالتوسط

يقول:

الأعظنا في التفرية اللفوية بين التفسية والتأويل، أن تدة الأوا هاماً بينها بتعثل في أن عملية اللفسية تعتاج بالعاً ألى المتفسقة وهي الرسط الذي ينظر فيم العشر فتيجاً ألى إكثرات ما يريد، في حين أن الأثلاث، عملية لا تعتاج دائماً هذا الوسط، بل تعتمد العياثاً

<sup>(</sup>۱) (أبر زيد) معهوم النص، مصدر سابق، ص ٢١٩

على حركة الذهن فن اكتشاف ماصل، الظاهوة، أو فن تتيع معاقبتها، ولكلفات أخرى بعكن أن ينير، طاقتاؤل، على نوح من العلاقة العباشة بهن طاقدات و، السوضوع، في حين أن هذه العلاقة في عسلية طالفسية لا تكنون حلاقة مباشرة، بل تكون من خلال وسيط قد بكون فضا لذرياً، وقد يكرن شيعاً بالماء وفن كلنا المالتين لا بد من وسيط بستل عملامة، من هالمالية تتم حسلية فنهر السوضوع من جانب. 
الذات، (1).

هذا التغريق بين الوصيط واللاوسيط، يمكن أن يُقهم إذا جعلنا التأويل هو الغطوة الثانية بعد الضيور، معنى أن كل مؤوّل الإند أن يكون مفشرة، وليس المكس، وإلا اعتبرت هذه الحركة الفطنية والفغز إلى المعنزى حوكة غمر مؤسسة علمية، وبالثاني بمسيح المعنى الأولي الذي يكشفه النفسير وسيطأ حديماً للتأويل، هما أن اللغة وسيط حضي للنفسير، ولذا لا ترى وجهاً لهذا التفريق إلا من جهة أن التأويل هو ساحة العقل التي يعبر بها إلى المغزى.

ومن هما يمكننا أن تنقق معه على أن التأويل هي حركة من الظاهر إلى الباطن، وهو أصل المذّعى، ولكن أي باطن ويأي آلية؟ وهل هناك حدود لا ببنغي تجاوزها؟

وماذا يعني العمل العقلي الحر في النص؟

<sup>(</sup>١) (أبر ريد) مفهوم النص، مصدر سابق، ص ٢٣٢.

هل هو إلزام النص بسلطة العقل ومقتضى المرحلة؟ أم كمه يننا هو تفعيل العقل ببصائر الوحي؟

ومكان ترجمنا هده الأسئلة إلى نقطة الانطلاق والمربع الأول، ولم نقهم منى للتاريل عنده إلا في إطار حموم الكاسع على سلطة التراف والمطالبة «إعطاء مامش أكبر لحرية الفظل، وتبقى هذه الدموى من غير جدوى إذا لم ترككر على توصيح المنفيجة والآلية، ولا يمكن أن نعير قواء:

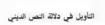
الن التأويل الذي لا يهتسد على النفسير والمن النفسير هو التأليل المستوفين والمستروء فالماستنباط لا التفسيد ولا على أخضاج يهتمد على مهير التفسيد ولا على أخضاج النشاء من الأولم المستقدة واتفا لا يد أن يستند المستنباط المن حقائل التي محبودة، والى معطبات المن حقائل المن وحقائل المن معطبات المن متاليات من اللغوية من جهية الموى معد ذلك من المنتقال من الدلائة الى المستفرى وول المن يعد ذلك المرتب مهاتمة المن معافلة المن المستفرى وولائة المرتب مهاتمة المن معافلة عن والمائة المن والمن مع والمائة المن ومفاؤى بتعامرض مع والمائة المن والمن مع والمائة المن والمنافذ المنافذ المنافذ

لا نعتبر ذلك حارً للمشكلة المتوقعة من أدلجة النصوص؛ لأن الاستناد على حقائق النصوص هو أوّل الكلام، فكل الرجوه تحتمل أن تكون حقائق للصوص، كما أن معطيات اللغة لم تمتع من الاختلاف في النصير، فما بال لناويل، هذا مضاماً إلى أن التصور المعرفي الذي يطلق مه (ابر زيما) لا

<sup>(</sup>١) (أبو زيد). مفهوم التص، مصدر سابق، ص ٢٢٥.

يمترف بحقائق توصف بكونها ثانتة يحتفظ بها النص، وبالتالي القول:
(الاستناه على حقائق النص) في إيهام إلى كوره معزف بوجود حقائق خاصة
الثاني، وإذا نظرنا إلى بعض تأويلاته ليمض التصوص، نجد أنها إلىب بيض تأويلاته ليمض التصوص، نجد أنها إلىب نتقالاً
من حقاق النص إلى مغرى النص، وإنما انتقال من الواقع الزماني والمكاني،
ومن ثم قراصة على النص، كموضوع المحباب، وميرات المراة وفيرها،
وهذه الدراسة لا تحمل عرصاً فلافكار والتنافج، وإمما تهتم بالمناهج والسل
المعرفية لقواءة التأويلية، كل ذلك يُتي عن أزمة متهجية حادة حول آليات





لا بد اولاً أن نؤكد على العدود الفاصلة بين التفسير والتاديل، ومن تم رسم دوائر خاصة تتكامل بها الرؤية في حقل التفكر الإسلامي.

وهنا نشير إلى ملاحظة، وهي أن التأويل الذي أهميل في الفهم القرآني أو استبعد عند بعضهم قد تكور في القرآن سبع عشرة مرة، في حين أن كلمة عسير لم ترد سرى مرة واحدة، معا قد يفهم منه تحليل أهذا المصطلح في غسيم الأمة، أو إشارة لما يمكن أن يحمله من دلالات جديرة بالوقواء والتأمل فيها، كما لا بدأ نفهم التأويل فعن الإطار الذي وصف فيه القرآن يتمام منه أنه كتاب حكمة ويصائر فلا يتجاوز التأويل هذا الرصف، قال سمالي: ﴿فَيْكُونَ بِنَا أَنْ فَيْ لِلْكُونَ لِنَافِي اللهِ وَعَلَيْ يَهِا اللهِ وصف في القرآن إلْمِنْكُمُو تُهَانِّينَ للْمِن تَقْتَوْنَ بِنَهِا اللهِ إلى اللهِ عنه القرآن المستمى هذه القريم المسائر، لاننا تبصر بها الواقع، قال تعالى ﴿فَقَا يَاتُونَ الْمُعَالِينَ يَوْكُمُ مُنْنَ اللهِ عنها المقالمة اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهُ اللهِ اللهِ

مورة الإسراء، الآية: ٣٩.
 مورة الزخرف، الآية: ٦٣.

٣) سورة الأنعام، الآية: ١٠٤.

وَالْمُونُونَ ﴾ (1). وقـــال. ﴿ يَعَكَيْرَ النَّاسِ وَهُنَى وَرَحْمَةً لُّمَلُّهُمْ يَنْذُكُونِ ﴾ (١)، فالتأويل الذي لا يوصلنا إلى تلك البصائر والجكم هو في الواقع يبتعد منا عن القرآن وطبيعة معارفه.

إذا رصدما كلمة التأويل في الآيات والروايات، يمكننا أن مفهم أن للتأويل معنيين:

الممنى الأول: يمثل حركة من الظاهر إلى الناطن.

والمعنى الثاني: من الباطن إلى الواقع وضبط المتغير. وكلاهما يشكلان حقيقة واحدة وهي فهم النص وتطبيقه، وبالتالي نعتقد أن التأويل هو الطريق الرابط بين ظاهر الحدث والبنية المحركة لهذا الحدث، فكل حركة على مستوى الظواهر الكونية، أو السلوك الإنساسي، تتحرك وفق بنية تحتية تكون بمثابة المحرك للطواهر، فالظاهرة الكونية تتحرك وفق سنن الله في الطبيعة، كما أن السلوك الإنساسي على مستوى الإرادة والاحتيار، يتحرك وفقاً للغايات، والأهداف، والغرائر، والقيم.

وكذا النص يحمل بنية تحتية تمثل الحكمة الباعثة لتشكل النص، فالباطس المقصود بالتأويل هو بمعنى السنة أو الأصل أو الحكمة التي يرجع إليها الظاهر، وليس مطلق الباطن.

وإذا رجعنا للمنية اللغوية لكلمة (تأويل) نجدها مأخوذة من (الأول) وهو الرجوع والعودة إلى الأصل. ومن هنا (أوَّل) الشيء رجع إلى أسبابهِ وعللهِ الحقيقية .

وهذا التصور اللغوي قريب من الدلالة التي حملتها النصوص، ولكن بعد إضافة البعد المعرفي لمفهوم التأويل بوصفه الطريق الكاشف عن معارف ألقرآن ويصائره.

<sup>(</sup>١) سورة الأعراف، الأية. ٢٠٣

<sup>(</sup>٢) سورة القصص، الآية: ٤٣.

ونحن هنا نستعرض دلالة التأويل في الروايات أولاً، ومن ثم دلالة

النص القرآني.

الروايات التي حاءت في هذا الصدد يمكننا تقسيمها كالآتي: ١ - روايات تبين أن للقرآن ظهراً وبطناً.

حاء في الكامي عن الصادق الله عن آمانه الله قال: قال رسول

ئه ﷺ مي حديث طويل يصف نيه القرآن (وله ظهر وبطن فظاهره حكم رياطنه علم)<sup>(۱)</sup> تين هذه الرواية بأن هلوم القرآن ومعارفه هي مستبطنة في لتصوص الآن الظاهر هو الحكم وأما العلوم هي ما يحتويه ماطن التص.

٢ – روايات تبين أن بطن القرآن هو التأويل.

هقد حاه مي تفسير العباشي: عن الفضيل بن يسار، قال سألت أبا محمد على هذا الروفة (ما في القرآن أبة الا رفها ظهر وبطني؟ أما ذا مني يظهر وبطن؟ قال (ظهره تنزيل ربطته تأويل ...) فهذا الرواية تؤكد أن مدلية التأويل هي التحرف معرد الداخل الاحتماد على القرآن.

٣ - روايات نبين أن التأويل هو معرفة السنن.

ففي تكملة الرواية السابقة يقول الإمام (ظهوه تنزيل وبطت تأويل منه ما هني وحه ما لم يكن بعد، يحري كما تجري الشمس والقمر)<sup>(7)</sup> فتوكد هذه رواية على أن شمولية القرآن واستمرازي» تتحقق وفق عملية الناويل، فهي يتي بعمل النص يحتمل خاصية الجريان والانطاق، لأن التأويل يكون كاشفاً بن السنر الواحق.

٤ - روايات ثبين أن هذه البطن التي لا تدرك إلا بالتأويل هي الجكم

١) الكلبي محمد بن يعقوب. الكافي: ج٢، ص٩٨٥، كتاب فضل القرآن

٢) العباشي محمد بن يعقوب تفسير العباشي، ج١، ص١١

٢) المجلسي بعار الأنوار، ج٢٢، ص١٩٧، ١٠٠، ح٢٧

والقيم التي ترتكز عليها الأحكام فهي الوحيدة التي تعطي النص خاصية الجريان والانقباق، فلا يمكن تصور اتساع الأحكام الجزئية إلى أكثر من معادقها الشنخسة مها.

حاء في المعاني عن حمران بن أعين قال: (سألت أما جعفر عليه على فلم على المعافر على المعافر على المعافر بقيات وبطف اللين شعلوا على المعالمية بعرف ما المعافرة بعض ما توالت المعافرة على المعافرة ا

وقد راهينا في تقسيم الآيات ترتيب الووايات نقسه، والتي تتحدث على أن يقل القرآن هو العلم، وهذا العلم هو التأويل، وهذا التأويل هو الذي يعفي للقص استمراريته، والتي سبيها كشف التأويل للسنز والجكم التي تحرك الطاهر.

#### اولاً؛ الآيات الدالة على أن التأويل طريق العلم والحكمة:

 ١ - قال ثمالى: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ آمَنَيْهُ قَلْ مَالُؤا بِسُورَةِ يَشْهِهِ. وَأَمْوَا مَن اسْتَقَلَمْتُم ثِن دُور اللهِ إِن كُنْمُ صَدِيقِينَ ﴿ إِنَّ كَذَلُوا بِمَا تَرْ بُصِطْلَ بِبَلِيهِ. وَلَمَا بَأْنِهِمْ قَامِينُمْ ﴿ ) (٢٠)

<sup>(</sup>١) المجلس بحار الأنوار: ١٨٩، ص٨١، ١٤٠.

<sup>(</sup>٢) سورة يونس، الأينان: ٣٩-٣٩.

ؤكد هذه الآية على ما وصلما إليه أن التأويل هو طريق العلم والحِكمة، العرق بينه وبين التفسير " أن التفسير هو معرفة الحُكم، والتأويل هو معرفة لجكمة، فإذا نظرنا لهذه الآية من خلال (أن باطن القرآن هو العلم)، وأن هذا لعلم لا يتحصل إلا عن طريق التأويل، تكون النتيجة الطبيعية أنْ علم القرآن هن بتأويله، وهدا هو منطوق الآية، ولذلك نجد أن الآية ارتكزت في تبيين ستحالة الإتيان بمثله على دليل منطقى، وهو أن القرآن ليس تركيباً مجرداً لألماظ، وإنما صرح علمي يعبر عته بالألفاظ، وبالتالي لا يمكن الإتيان بمثله ن غير الإحاطة بعلمه، فكأنما يقول: (كيف تأتون ممثله وأنتم لم تحيطوا ملمه) فالذي لا يعرف قوانين العمارة لا يمكنه بناء عمارة، والذي لا يعرف وانين الكتابة لا يمكنه الكتابة، ولذا نجد القرآن علَّق استحالة الإتيان بمثله الإحاطة بعلمه. والمعمى الآخر الذي تشته الآية هو أن التأويل طريق معرفة لك العلم، فقد علَّقت الآية معرفة العلم بالكتاب على التأويل فكأمما يقول: لا يمكن الإتيان بمثله وكيف يأتون بمثله ولم يحيطوا بعلمه وكيف يحيطون ملمه ولم يأتبهم تأويله) ولذا جاء النص القرآني ﴿ يِمَا لَدُ بُيطُوا بِطِيهِ. وَلَنَّا يَأْتِهِمُ وبلُّهُ ﴾، وبالتالي إيتاء التأويل هو إيتاء للعلم.

إن التغير في هذه الآية يبين أن السباق القرآتي، وهذه الظواهر من الفاظ، قائمة على قاهدة وينية تحتية، وهي العلم (فصلناء على هلم) لتغريب هذا المعنى تقول- إن الكلام القائم على هدف وحكمة، يدور على صول تعير فاهدة لذلك الكلام المؤاذر إن الله عنه معالى عنه مناطقة عن المدالة اجتماعية مثلاً، تجد أن الكاتب ينطلق من قيم، يحاول تكريسها في هذا مقال تغير من الأساس الذي يسرعب كل تفاصيل المقال.

<sup>)</sup> سررة الأعراف، الأبتان: ٥٢-٣٥

وكنا القرآن مبي على علم وهذا العلم يتصف بكوبه هذى ورحمة، فإذاً: هدى الناس ورحمتهم ماتياع العلم الذي اوتكن عليه النصر، ثم تيمن الأبهً الإغيري أن هدا: العلم لا يؤتر إلا بمتأويله بقول تعالمي "﴿فَمَّلَ يُكُلِّينُ الْأَلِي يَرَيُّهُ\*\*)، فتكون بدلك هذا الآية دعوة إلى النظر في تأويله، وهي طريق إلى التصديق بدهوة الرسول في وكوبها حقاً.

## ثانياً؛ آيات تبيِّن أن التأويل هو معرفة السبب والحكمة:

ا قال تعالى في سورة يوسف ﴿إِنْ قَالَ بَرْسُكُ إِنَّهِ تَأَتُهِ بِلَهِ بَالَّتِهِ لِلْهِ رَأَتُكُ أَخَدُ مَكَ مَرَةً وَالْفَاهِ الْمَاعِينَ الْحَدِيمَ أَصَالِهُ وَالْفَاهِ الْمَاعِينَ عِلْمَهِ الْحَرْسُ مَا عَلَى الطَّاهِ اللَّهِ يَشِيعَ عَلَمَهِ الطَّامِ عَلَى اللَّهِ الطَّيْعَ اللَّهِ يَشْعَ عَلَمَهِ الطَّعْمَ عَلَى الطَّامِ اللَّهِ يَشْعَ عَلَمَهِ الطَّامِ عَلَى الطَّعْمَ اللَّهِ عَلَى الطَّعْمِ اللَّهِ عَلَى اللَّهُ عَلَى اللَّهِ عَلَى اللْعِلَى اللَّهِ عَلَى اللْعَلَى اللَّهِ عَلَى اللَّهِ عَلَى اللْعَلِيقِ عَلَى اللْعِلْمِ عَلَى اللْعِلَى اللْعَلَى الْعَلَى اللْعِلْمِي اللْعِلَى اللْعِلْمِ اللْعَلِيقِ عَلَى اللْعِلْمِ عَلَى اللَّهِ عَلَى اللْعِلَى الللّهِ عَلَى الللّهِ عَلَى اللْعِلْمِ اللْعِلْمِ اللْعِلْمِ عَلَى الْعِلْمِ عَلَى اللْعِلْمِ عَلَى الْعَلَ

٧ - وقصة موسى مع الخضر، تكشف هذا المعنى للتأويل، فعندها وجد موسى مجموعة من الأفعال تتحرك في اتجاء مخالف للموابط الظاهر، ولم يتمرص حينها مل مدقيقة السبب الموجب لتلك الأحداث، والحكمة من ورانها، ما كان أمامه إلا الاعتراض ﴿وَيَّكِنْ تَعْرُدُ فَنْ لَوْ فَمَلَّ يُوسِينُهُ ٤٠٠٠]. أي كيف تصبر على ما لم تعرف حجكت .

<sup>(</sup>١) سورة الأعراف، الآية: ٥٣.

 <sup>(</sup>٢) سورة يوسف، الأية: ٤
 (٣) سورة يوسف، الآية: ١٠٠٠

 <sup>(</sup>٤) سورة الكهف، الآية: ١٨

فإذا أجرينا مقاملة بين الموقفين محد أن كلًا منها ينطلق من شيته الحاصة. والجامم المشترك بينهما هو التأويل

قال تعالى: ﴿قَلَمُكُنَّا مَنَّ إِنْ كُنَا إِنِ ٱلنَّبِينَةِ مَرَّيَّةً كَانْ (موسى بحسب ظاهر الأمرأ المُقَلِّقَ القَمْلُ لَقَدْ فَقَدْ يَشَاعِينًا \*\* أَنَّ عَلَيْكُمْ النَّمَالُ المُخْسِر بحسب السبب الباطن والمحكمة ﴿قَالَتَ النَّبِينَةُ لَكُنْفُ يَسْتَكِنُ النَّبِينُ النِّقِينَ النَّمِقُ وَالْمُأْنَّا إِنْهِا نَوْلُ وَلَمْمُ لِنَّامُ لِمُنْ أَمْلًا لَمُ يَشِيعُ فَشَاعُ \*\* . سِباً بلك الملة الناطية.

﴿ وَمَكَلَنَّ مَنْ فِي فَيْنَ مُلْكُمْ فَالَّا مِنْ ( سوسى) القَّلَقَ تَشَا رَبَّقًا مِيْرَ مَنْ لَذَ بِنَّكَ مَنْ اللَّهُ ﴾ " ، قال الحصصر: ﴿ وَإِنَّا اللَّكُ فَلَانَ أَنْ فَيْنَمِ مَنْفِينًا أَلَّهُ يَمْنُهُ اللَّهِ مُنْ يَسْفِقُهُ ﴾ ﴿ وَقَالَا أَلَّ يُمِلِقُنَا رَبُّنَا عَلَى عَلَى إِنَّهُ كُواْ رَاقَرَهُ يَرْهُونُ \* يَنْهُ لَكُواْ رَاقَرَهُمْ اللَّهِ عَلَيْهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّ

﴿ وَأَطَلَقُنَا حَنَّىٰ إِذَا أَنِّهَا أَهَلَ قَرِيْتِ ٱسْتَطَعْمَا أَهْلَهَا فَأَنَّوَا أَن يُصَيِّعُوهُمَا فَوَجَدًا لِيهَا

مِنَاكُ بَهِيْ أَنْ يَفَشَّى الْمُكَانِّمُ قَالَ (موسى) لَوْ شِنْتَ تَلْشَنْتَ تَلْقِيهِ أَمْرُ الْمُمَا أَلْك الحفسر ﴿ وَإِنَّا لَلِفَانُ إِلَّنَاقِي يُسِيقِي فِي النَّبِيّو فِي النَّبِيّةِ فِلَانَ يَشَنَّهُ مِنْ أَنْقُ المُؤَمِّمَا سَيَنَا فَأَوْلَ وَيُلِّكُ أَنْ يَلِيّا لَفَقَمْنَا وَيَسْتَقِينًا كُوهُمَا يَسْتَمَكُ مِنْ وَيُؤ المُؤَمِّمِ بِينَ أَنْ قَلْكُ كَانَ بِحَمِّم الباطن الذي يتكشف بالتأويل) مَنْ أَمْرَى الْمُؤْمِّقِينًا أَنْ قَلْمِينًا فَعَلَيْهِا فَاقْرِيلًا فَقَلْ المَقْوِلِيلُ اللَّهِ فَيَا مِنْكُولِيلًا فَقَلْ المَعْلَمِينَا اللَّهِ فَيْمَا مِنْكُولِيلًا فَقَلْ اللَّهِ لِللَّهِيلِيلُ اللَّهِ لَيَا اللَّهُ وَمِنْكُولُونَا.

الرة الكهب، الأية ٢٠
 مورة الكهب، الأية ٢٩.

٣) سورة الكهف، الأية ٧٤.

ا سورة الكهف، الآية ١٠ ما سورة الكهف، الآية ١٠ ٨٠.

الرة الكهف، الآية: ٧٧.

١١) سورة الكهف، الآية: ٧٧.
 ٧) سورة الكهف، الآية: ٨٢.

٨) سورة الكهف، الآية: ٧٨

### ثالثاً: التأويل واستمرارية الأحكام:

وتارة نجد أن الآية القرآنية بظاهرها قد لامست السنة والبنية التي قام عليها الظاهر، وفي مثل هذه الحال مجد القرآن يؤكد أن هذا هو تأويل الظاهر، يقول تعالى: ﴿وَأَرْفُواْ الْكِلْ إِنَا كُلَّتُمْ وَرِنُواْ بِٱلْوَسْطَاسِ ٱلسَّمْفِيمِ ﴾ (١)، فعندما ننظر إلى هذا المقطع نجد أن الآية لا تؤسس لعمل الموازين بما هي هي، وإنما تؤسس لموضوع العدالة الاقتصادية، وهو البنية والعلة لوجوب الوزن (المستقيم) وعدم إجحاف حقوق الناس، تجد أن الله يقول: ﴿ رَٰكِ عَبِّرُ وَأَحْسُ تَأْرِيرُا﴾ تأكيداً لهذا المعمى، فقد تحدثت الآية في المقطع الأول عن الظاهر الذي يمثل تحسيد مرحلي للسنة وهو ﴿ وَأَرْتُوا الْكِلِّ ﴾ ومن ثم بقليل من الالتعات يمكن كشف القاعدة التي ارتكزت عليها الآية وهي (العدالة الاقتصادية) ويمكن التقاط تلك الإشارة من كلمة (مستقيم) التي تحمل في معانيها العدالة، فاستقامة الشيء لا تكون إلا بالعدالة (ما وضع العدل في شيء إلا زانه وما وضع الجور في شيء إلا شانه) وبهذه الطريقة يمكن أن معطى النص استمراريته وتجدده، لأن العدالة الاقتصادية هي القانون والسنة التي يمكن أن تستوعب كل المتغيرات، فإذا تعيرت موارين التبادل التجاري، ولم يكن فيها موع من الكيل أو الميزان، كما هو موجود في بعض أنواع النجارة اليوم، فإن الآية تكون حيّة وفعالة، لأن العدالة الاقتصادية هي . Z. Slauli

#### رابعاً: التاويل واستباق الحدث:

كذلك يمكن أن يأخذ التأويل بُعدًا آخر لا ينحصر في إيجاد تفسير علمي للظاهر، وإنما يمكن أن يتجاوز ذلك بالكشف عن الحادثة قبل حدوثها.

<sup>(</sup>١) سورة الإسراء، الآية: ٣٥.

وتقريب فهم هذا العرض بأن معوقة السنة وهي السبب العوجد للظاهر، هو في حقيقة الأمر معرفة للظاهرة التاء حدوثها وقبل حدوثها، وقلك من باب معرفة السبب طريق إلى معرفة المسبب، ومعرفة العلة طريق إلى معرفة المعلول، وتلحظ ذلك مي قول يوسف لصاحبي السجن. ﴿قَالَ لَا يَأْتِكُنّا كُمُنامٌ أَمْرُكَاهِهِ إِلَّا يَأْلُكُنَا يَنْأُولِهِ. قَلْ لَا يَأْتِكُنّا فِهَا<sup>لَ</sup>)، والتأويل هذا الأخدار بأمر قبل حدوث.

#### خامساً؛ التأويل هو أم الكتاب؛

وإذا تأملنا في كون المحكّم هر أمّ الكتاب، يمكننا استنتاج أن التأويل مو معرفة حريطة السن التي قام عليها الظاهر القرآتي، فإن السّنز المكتشمة بالتأويل من الآيات المحكمة تمثل أصول القيم التي تدور حولها بقية الظواهر

١) سررة يوسيب الآية: ٢٧.

٢) صورة آل عمران، الآية: ٧.

مي الآيات الدشابية، فإن (السن والبوكم والقيم) تترتب تراتباً هرمياً ضمن قانون تفاصل القيم، أو قانون الأصل والفرع التابع لك، أو السهم والأهم، ومن منا يمكننا أن نصر أن قيم الأيات، وسنفها السحكمة، هي بعطاناً لأصول، والنبة الأصابية لهيكلة الهرم القيمي، وبالتالي همي قامدا المصراة القرآئي وأم يالته فإن كانت الأم هم العمود الذي تقوم عليه خيمة الأسرة، فإن لمذ النين المسحكة هي أم الكتاب.

ولو حاولتا أن تجد مثالاً لتشبيه مذه الحالة، يمكننا ضرب مثل (بالدستور) الذي مو يشاية القيم الأساسية التي يهدف إلى تحقيقها الفانون، ومن ثما تيم مجدوعة من الشيرمية (وانقسلات، التي تمثل قيماً مرحلية بأنها (م القانون)، لأنها المرجع الذي يؤول إليه تقسير الشيرية، فإذا حدث جنفا قم المستوره، التي يقول إليه تقسير الشيرية، فإذا حدث جنفا قم المستوره، التي تعدل البدنية بين احتمالين أو أكثر، فالذي يحاول أن يحمل حولاً من معنى بعد، لهوى في نقمه، أو زغغ في قلب، يعتبر ذلك النصر الفارقي إلى معنى بدائه لهوى في نقمه، أو زغغ في قلب، يعتبر ذلك بعداً من من المناسبة المستورية، ومن هنا نهم أن الالبي من المعلى الألاي يتماشى من التهم فون الأحكام المناسبة أن المنها للهونية المهمنا لمعنى الثانوية، لبس نهياً عطلماً، وإنما هو نهي ناظر للاحتمال للفنة، ويناسل من المناسبة أن النهي من المعلى الألاجاء المتشابهة للمناسبة ويناسلام ولذك لربغ في ناظر للاحتمال للفنة، ويناسلام ين القلب، أو ابتغاء المتشابه، فإن المرجع مع التهالية، في معنى المتشابه، فإن المرجع مع الشائدة، وباللاحة المتشابة المنكر، وهذا للهنة عن معنى المتشابه، فإن المرجع مع الشائدة، وباللاحة المتشابة، فإن المرجع مع الشيارة وبالدينة في معنى المتشابة، فإن المرجع مع الشيارة وبالدينة في معنى المتشابة، فإن المرجع مع الشيارة وبالدينة في معنى المتشابة، فإن المرجع مع الشيارة وبالدينة في القلب، أو ابتغاء المخترة وبالشائدة، وبالشائدة، وبالشائدة وبالشائدة وبالشائدة وبالشائدة وبالشيارة وبالشائدة وبالشيائدة وبالشائدة وبالشائدة وبالشائدة وبالشيائدة وبالشائدة وبالشائدة وبالشائدة وبالشائدة وبالشيائدة وبالشائدة وبالشائدة وبالشائدة وبالشائدة وبالشيائدة وبالشائدة وبالشيائدة وبالشائدة وبا

وهذا هو صريح روايات أهل البيت عليه جاء في تفسير العباشي سئل أبر حد الله الله المحكم والمتشابه قال. المحكم ما يعمل به والمتشابه ما اشتبه على جاهله(1).

<sup>(</sup>۱) المياشي محمد بن مسعود. تعمير العياشي، ح١ ص٠١

وبذلك يعطي الإمام مفهوم النسبية في الآيات المتشابهة، فما يكون متشابهاً لديك يكون محكماً عند آحر، فهي تختلف باختلاف مراتب الأفهام.

وفي العيون عن الرضا قلطة . (من رد متشابه القرآن إلى محكمه هدي إلى صراط مستقبم)(١) وبالتاني من أهم شروط الاستنباط هي ضبط المحكم، والرجوع إليه في حالة الاختلاف.

وبذلك سخلص إلى أن التأويل ضووري اتفعيل النصي، في كل زمان لأنه، انظريق السوصل إلى (قيم) النص (ويكيم) الأسكام، وهي السساحة التي يتجرك بها العقل الإنساني، و حرسها يتكامل العقل والنص في روية واحدة تؤسس للخطاب الإسلامي في كل مراحله، ويهذه الإنسارة – التي يتقصها التأسيل في موضوع التي وينفه بالمحركة المعرقية لعلوم القرآن<sup>77</sup>، الذي لا

## (١) الصدوق: عيود أحار الرصا ﷺ، ح١، ص٢٩١

(7) تقطة مثالية التكرر النهيم في المعرفة الإسلامية، هي التحت من أم اللهم، أو قيمة اللهم، لتعلق مثل المساور للسلامية المي المساور المساورين الم

حكل مذهب من هذه الشاهب كان إيجاز مرتكراً ليكون الأساس للباء الأخلال والسلوكي، والله يشا الديل وجوهر الأخلاق هو الخور الفين تقرر حول فيلة اللهم، حكالة في ابها منطوطة فيها يتكافئه تمثر على أسامها المؤلف وتقد على خواجها الأنجامات، وسياب هذه القيمة أو تقداما يموط حقد اللهم وتقديم صها الأولوبات، ومن هما كان الحدث عن أم اللهم على المساعد المساعد على المناطقة تسمع به هذه الفزاسة - تكون قفعنا ما براه من مساهمة لبطل أرفة المسراع الفائر بين التيارات الطاهرية التي لا تعترف إلا يمميار الوحي، في قنال تيارات لا تعترف بمعيارية الوحي إلا في حدود ضيقة وتجعل للعقل المساحة الاوجع في التأسيس الفكري، كما هو حال القرامات الهومتيوطية.

وخلاصة فكرتنا عن التاديل في النص الإسلامي: انته استثبارة العقل، ليصل الحي وهي المعائن ومثالاتها عن كتب، فهو معطفة تنزيد للربح ومساح الشملق للعقل، وانسا الراسفون في العالم، المعسلمون للمعن، والمؤمّرين بالهدام، المعسلمون للمعن، والمؤمّرين بالهرك لله، هم اهل الثاريل.

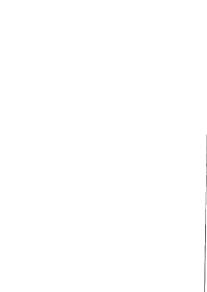
وازه يضسن خلور النصّ القدآنس الذي يعتمد لغة تيان الإطار وحركة الممهتوى. وأناه الهيد السوصل بين النص وبين الفهم، المذنه

الهيد العوصل بين النص وبين الفيهم: المذه بسعيج للأول أن يشارك في عملية الفيه<sup>،(1)</sup>

وبعد ذلك تبقى الخطرة الثانية المكملة لعملية التأويل وهي وبط هذه (البحكم) أو القيم بالمتغيرات في الواقع، وهي المساحة التي تحافظ على مستوى من النسبية في المعرفة بحكم التعير المستمر، واختلاف ظروف تشغيص الموضوعات. وهو ما يحتاح أيضاً إلى دراسة متفصلة.

السوال ما عي قيمة القيم التي يسعى الإسلام التحقيقية؟ وهذا السوال هو الذي يقتع الباح
 المام دواسة عامة تعلق موضوع القيم وهو ما سأل الله أن يوقفا له في المستقبل القريب
 (1) المدرس محمد تقيى التشريع الإسلامي صاهبه وطاصده طاء إيزاد، متشاوات
 مدرسه 111 مدم جج عربية؟





### خلاصة

اهم ما توصلنا اليه من خلال الغصول التي تقدمت يعكن تلفيصه في عدة نقاط:

إن المسار الهرمبرطيقي الذي شكل حضوراً في الوسط الإسلامي هو الهرميرطيقا الفلسفية التي أوحدها هيشم وعاداميره ويشكل خاص ما أسس المناطوم ويشكل خاص ما أسس المناطوم بن إيضاء الأولوية للمؤوّل على الثانت المفاطلة، فأصبح الألق المحاصر للمؤوّل هو الأساس عند مشروع القراءات التأويلية في الوسط الإسلامي، ليؤسسوا نالك معتى للنص الذيبي ينسجم مع تحرية الواقع الراهن.

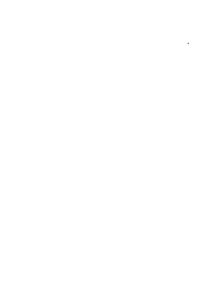
أو واقع الخطاب الديني التقليدي شكل حافراً لأصحاب القراءات التراءات القراءات القراءات القراءات والرحية وقد الدينة بالمسحاب والتلامية والمسحاب والتلامية والمسحاب القليدي معر في هيئة الرحاة المعرفية المسلمات القليدي هر في هيئة الزرات وعام مواكبة الواقع، حما فلمهم لتأسيس فهم جلاللزرات وصفه حركة متصلة بواقع الإنسان التقافي، ولا يخرج النص الفهي على المنا الوصف لكونه المقصود بالمرائب وبالتالي يصبح القرآن تصا تاريخياً تتما منا يقتح الباب أمام أي عمل تأويلي له الحق في إيحاد ولالات جديدة للنص لكن به المنا.

- ع. مد نقاش المد الإستمولوجي للقراءات التأويلية اتصح أن المشروع التأويلي لم يجد حارة لجدالية الترات والحاصر إلا بالهروب من التراث والشكر له. ومن هنا كان لا مد من السعي لإيجاد صبعة توافقية تمثل البعد الممرفي الدي ينسجم فيه التراث مع المحاصر مد هذا ما فقطة إلى التأسيس المنهجين الدي ينسجم فيه التراث ما الحكم المحاصرة المحافظة والمنافقة المحافظة وقائم المنافقة على المحافظة من نسبية المحرفة وتاريخينها، وعلاقة المقل بالقرات التأويلية معوماً ، كما حلاما موفقتا من حدالية المنافقة التراثية والمعرفة توحده ومن ثم طبعة المحرفة التراثية ومدى اسجامها مع ما أسسا عليه على المحافة التراثية ومدى اسجامها مع ما أسسا عليه المحرفة التراثية ومدى المساحلية المحرفة التراثية ومدى السجامها مع ما أسسا عليه المحرفة التراثية ومدى المحرفة ومدى المحرفة التراثية ومدى المحرفة ومدى المحرفة التراثية ومدى المحرفة ومدى المحرفة ومدى المحرفة ومدى المحرفة التراثية ومدى المحرفة التراثية ومدى المحرفة ومدى
- وفي العسل الرامع ارتكزنا على ما أسستاء للكشف من مفهوم التأويل من العص القرآئي، ماستمراض مفردة التأويل التي تكروت في القرآن مرازاً، التخلص إلى التواقع مرازاً، التخلص إلى أن التأويل هو الطريق الذي حده النص للكشف من علوم ومعارفه فهو حركة تتجاوز الظاهر لتصل إلي باطن النص اللذي يمثل (ليكيك) أو (الإليمة) بوصفها الأساس للأحكام الظاهرية، وهذه الجكم تمثل (أمّ الكتاب) والمحكمات وبالتألي هي معارف القرآن الثانية وأصول المعرفة لتشكل حبا بينها شكلاً عرضاً بلياً من (أمّ الليم يقدر على سعده القيم يمكن أن تشكل حيا بينها شكلاً عرضاً بينا من ذام القيم يمكن أن التغيرات. أما الحاجب السيحية للمحرفة الرعبة لانها قيم مطلقة يمكنها استبعاب كل التغير المحرفة ما في ملاحقة هذه القيم للواقع المتغير والمحرضوعات المستدة، فالمستملة التي أدت إلى جمود الحطاب التغيري مو وقوف عن نظيفات رضية، بوصفها من التواب مما جعل المعرفة الطعرفة عرض عرفة تبير إلى الوراء بشكل دائم.

وقبل أن أنهي هذا البحث لا بد أن اعترف بأنه لا يعثل إجابة نهائية عن النساؤلات التي طرحت، كما أنه فتح الباب أمام تساؤلات جديدة تعثل تحديثاً أكاديمياً آخر.

- و الزاد كان مودى التأويل هو الكشف عن قيم الدين وثوابت المعرص:
   فلا يد من آلية يشترط قيها الطبيط المنهجي لاستخلاص تلك «اقيم» فهل
   الإليات المعروبة المطروحة كافية أم هناك صرورة للبحث من آليات جديدة تنجع مع طيعة التص اللهنية.
  - وبما أن القيم هي التوايت التي تلاحق المتعبرات وهو الجزء الأخر من الثاويل فيل عناك علاقة متهجة للرمط بين القيمة والموضوع المتغير أم أمها تقوم على الاعتباط والدوق الخاص؟ وهل رصد المتغير وتشخيصه من اعتمادت النص الذين أم من جزء من الخيرة المشرقة ولا علاقة فها بالمصر؟
- النبية المعترب بها والمقترحة في هذا البحث مي السبية مي معالجة المتغيرات. فهل هذا يعني أن السرفة الدينية معرفة نسية مطلقة أم نقلل في دائزة المطلق السبيع؟ وهل يمكن أن تكون هناك معالجة أكاديمية تخلق صالة من الإنسيام بهن مساوي المعرفة الثابت هنا والمنتخير بحيث لا تتمرك
  - المتغيرات في شكل عشواني تضبع معه الحقيقة؟ وغيرها من التساؤلات التي سأل الله أن يوفقنا لبحثها مي دراسة أكاديعية أخرى.









## القرآن الكريم.

- أبو ريد نصر حامد إشكاليات القراءة وألياب التأويل، ط ٢، المركر الثقامي العربي بيروت لبنان، ت ١٩٩٢م.
- أبو زيد نصر حامد النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمة، ط
   بروت لبنان، المركز الثقافي العربي المغرب، ٣٠٠٠م
- أبو زيد نصر حامد مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط £، بيروت لناك،
  - المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م.
  - أبو زيد نصر حامد عقد الحطاب الديني، ط ١، القاهرة، سيباء للنشر، ١٩٩٧م.
- · أحمد إبراهيم إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، ط١، الدار العومية للعلوم بيروت لبيان، مشورات الاحتلاف الجزائر، ٢٠٠٦م
- · أركون محمد. العكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، ط ١،
- مركز الإنماء القومي بيروت لبـان، ١٩٨٧م - الاصفهاني، المبررا مهدي: مصباح الهدى هي أصول الفقه، مخطوط، المكتبة
- الرضوية مشهد إيران. - جان غراندان. الممرج الهرميوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة : عمر مهبيل، ط
- ا، الذار العربية للعلوم ميروت لبنان، متشورات الاحتلاف الجزائر، ت
   ٢٠٠٧م.
  - حرب على \* نقد النصر، ط١، بيروت لـــان، المركز التقامي العربي، ١٩٩٣م.

- د قۇدد ركزيا . نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.
- الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله البرهان في علوم القرآن، ط ٣، دار
   المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٧م
  - · السبحاني جعفر ' نظرية المعرفة، ط1، بيروت، الدار الإسلامية
  - · سروش عبد الكريم: القبض والبـط في الشويعة، ترجمة · د. دلال عباس، ط
  - ١، دار الجديد منتدى الحوار العربي الإيراني بيروت لـنان، ت ٢٠٠٢.
  - السكري عادل مظرية المعرفة، ط ١، القاهرة، الدار المصرية اللبنائية،
- السيوطي حلال الدين الإنقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو القضل
  - إبراهيم، ط الثانية، مطعة أمير بيدار، منشورات الرضي شبستري محمد مجتهد مجلة قضايا إسلامية معاصرة كتاب الاجتهاد الكلامي.
- شرقي عند الكريم: من فلسفات التأويل إلى تظريات القراءة، ط1، الدار العربية
  - للعلوم بيروت لسان، منشورات الاحتلاف الحرائر . الصدر رصه: الفلسفة العليا، ط ١، لسان، دار الكتاب اللبنامي، ١٩٨٦م
  - الصدوق: عيون أحيار الرصا عليه ، دار العالم للنشر (جان)، ١٣٧٨ هـ. ق.
- الطباطبائي محمد حسين. تفسير الميران، ط٢، بيروت، مؤسسة الأعلمي،
- ١٩٧٤م. - العياشي محمد بن مسعود: تفسير العياشي، العطبعة العلمية - ظهران، ١٣٨٠
- ه. ق.
  - غادامير هانس عيورع السفة التأويل الأصول المبادئ. الأهداف
- غادامير اللغة كوسيط للتجربة والتأويل، ترجمة: أمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي العدد؟، سنة ١٩٨٨
  - المرب والفكر انعالمي العلدة، سنة ١٩٨٨ الكليم، ثقة الإسلام: الكافى، دار الكتب الإسلامية طهران ١٣٦٥ هـ. ش.

- المجلسي، العلامة بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء بيروت لنتان ١٤٠٤ هـ. ق
- محمود منيم عبد الحليم مناهج المفسرين، ط١، القاهرة، دار الكتاب المصريء ١٩٧٨م.
- المدرسي محمد تقي. التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، ط١، إيران، انتشارات مدرسي ١٤١٥ ، هـ.
- المدرسي محمد ثقي المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه، ط ٢، بيروت، دار الجيل
- المسيري، عد الوهاب مقال الموصوعية والدانية، موقع عد الوهاب المسيري www.almessiri.com
- معرفت محمد هادي التفسير والمفسرون، ط ١، إيران، الجامعة الرصوبة
- للعلوم الإسلامية ١٤١٨ ، هـ.
- المينامجي محمد باقر توحيد الإمامية، ط١، طهران، ووارة الثقافة والإرشاد الإسلامي
- البشار على سامى مناهج البحث عند معكري الإسلام، ط١، بيروت، دار النهضة العربية ١٩٨٤،م.
- هانس عبورع عادامير فلسعة التأويل. الأصول. السادئ الأهداف، ترجمة:
- محمد شوقي الزين، ط ٢، الذار العربية للعلوم بيروت، والمركز الثقافي العومي المعرب، مشورات الاختلاف الجرائر، ت ٢٠٠٦م.



## الفهرس

ليقتنة	٧
القصل الأول	
نهرمنيوطيقا جذور المصطلح ودلالات المعنى	10
هرمنيوطيقا الدلالة التاريخية للمصطلح v	۱۷
هرمنيوطيقا الرومانسية A	۲A
فهم في هرمنيوطيقا دلثاي (١٨٨٣–١٩١١م)	٣٦
فهم والتأويل في الهرمنيوطيقا الفلــفية «هيدخر، غادامير» ٢	٤٢
هرمنيوطيقا دلالة المعنى في الواقع الإسلامي	٨٥
الغصل الثاني	
يرمنيوطبقا في المشروع الإسلامي المعاصر٣	77
رعي المؤدلج وهيمنة التراثه	70
يخبة الفرآن وأنسنة الكلام الإلهي	٧٩
برمنيوطيقا انفتاح النص وحدود التأويل	94
برمنيوطيقا والنسبية الدينية دواعي ونتائج A	9.4

#### القصل الثالث

رجهة معرفية نحو قراءة تأويلية جليلة
الهرمنيوطيقا والجذور الفلسفية للنسية
العقل في نظرته المعرفية واقعي أم مثالي
العقل والوحي العلاقة وجدلية التكامل
الموضوعية حقيقة ممكنة أم ذائية حتمية
القصل الرابع
التأويل في النص الديني المقهوم والدلالة
قراءة في المصطلح التداخل بين مفهوم التأويل والتفسير ١٤٥

# 

# ......

قائمة المصادر والمراجع ......

141															



# الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقالق النص ونسببة الهمرفة





ص ب ۲۰/۲۸۲ امیمری سروت لیکان E-Mail: darsihadi@darsihadi.com URL: http://www.daralhedl.com

